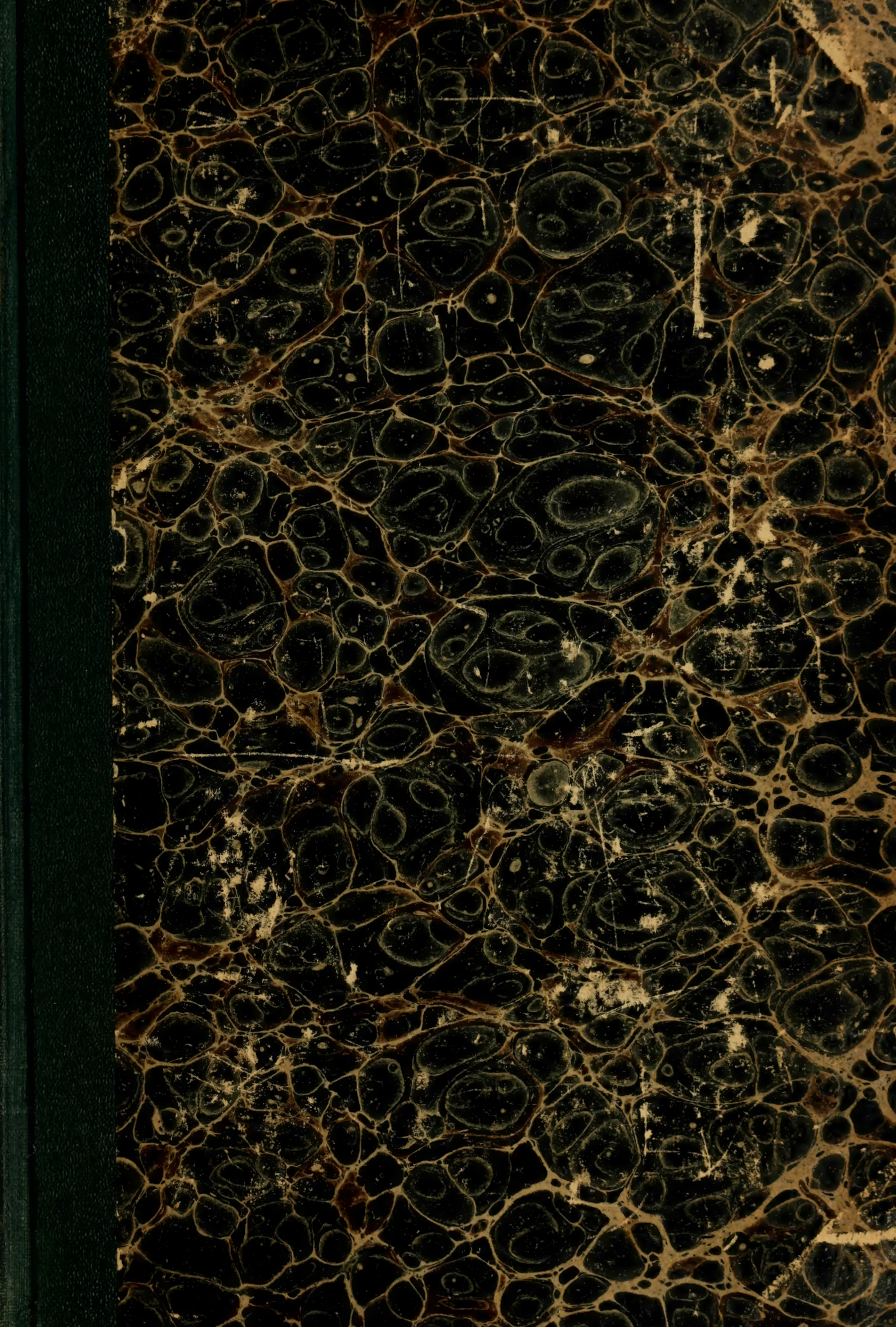
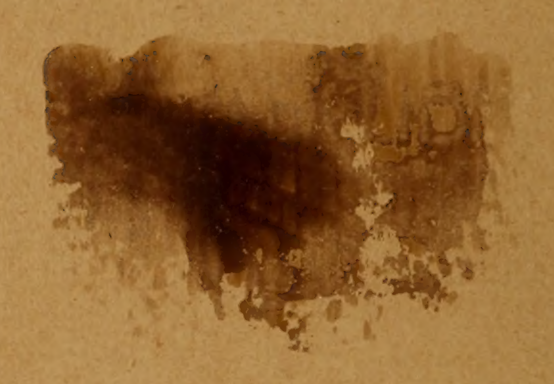
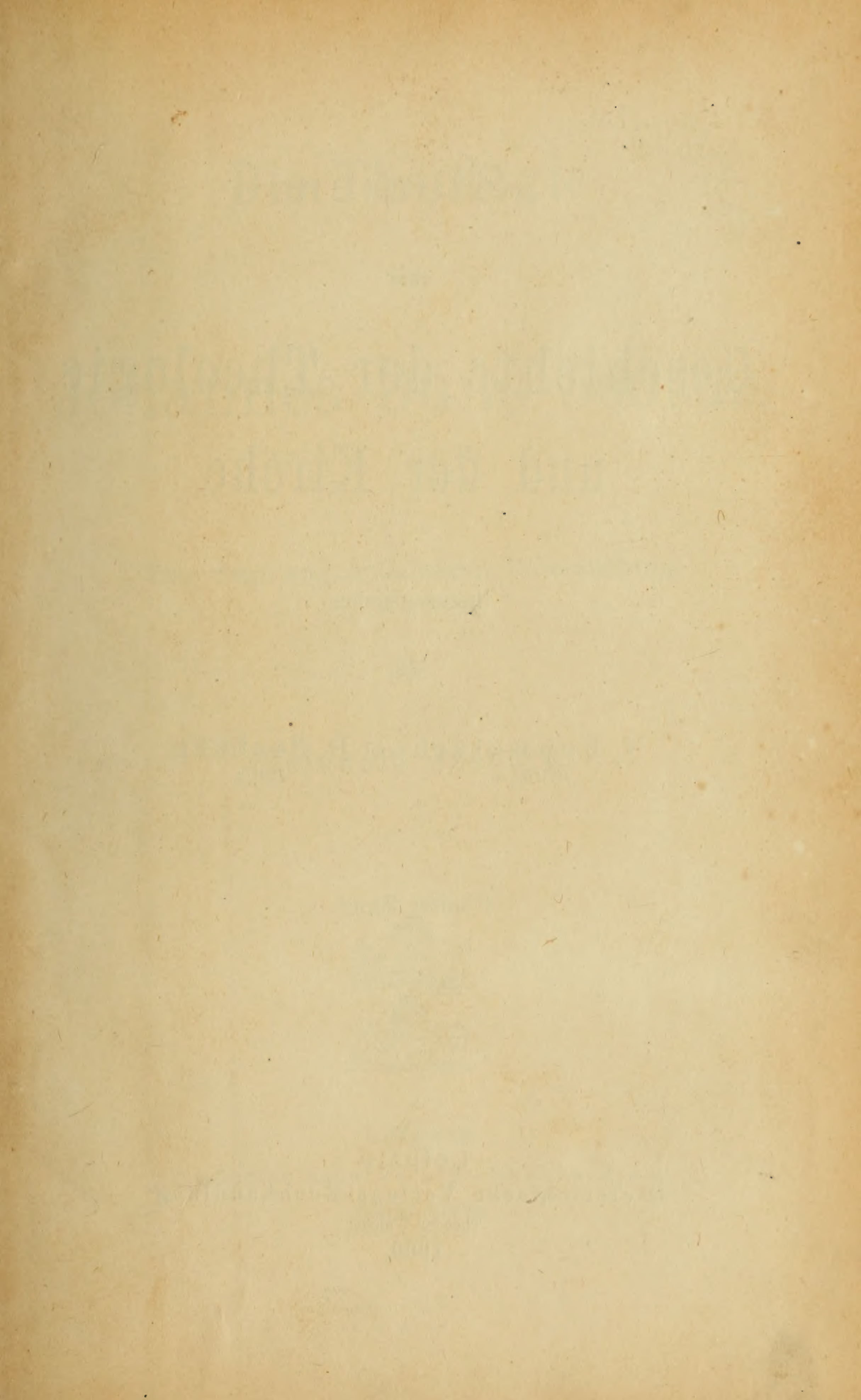










Studien

zur

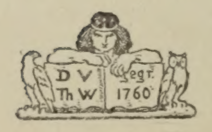
Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Berlin.

Fünfter Band.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1900.

Die Theologie

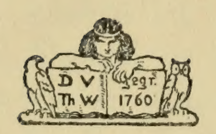
des

Johannes Duns Scotus.

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung

von

Reinhold Seeberg.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1900.

Vorwort.

Im zweiten Bande meiner Dogmengeschichte habe ich eine neue Methode der Dogmengeschichte des späteren Mittelalters und der Reformationszeit durchzuführen versucht. Ein derartiges umfassendes Unternehmen bedarf naturgemäss der Nachprüfung und der Bewährung und Erprobung im einzelnen. Diesem Zwecke dient auch die vorliegende Monographie, deren Notwendigkeit in der Einleitung des Werkes auch von anderen Gesichtspunkten her erwiesen wurde. In diesem Zusammenhang ist es begründet, dass ich auf das erwähnte frühere Werk öfter habe Bezug nehmen müssen. Dort Bewiesenes sollte nicht nochmals bewiesen werden. Aber ich habe in dieser Arbeit manches zur Befestigung und Vertiefung, und auch zur Verbesserung des früher Dargelegten beibringen können. Im letzten Kapitel kommt die dogmengeschichtliche Bedeutung des Duns Scotus zur Sprache. Lesern, denen es zunächst auf diesen Gesichtspunkt ankommt, möchte ich raten, die Lektüre des Buches mit dem letzten Kapitel zu beginnen. Die dort entfalteten allgemeinen historischen Zusammenhänge werden sich ihnen, wie ich meine, für das Verständnis und die selbständige Beurteilung der Details der scotistischen Theologie als förderlich erweisen.

Es geschieht meines Wissens durch dies Buch zum erstenmal, dass ein protestantischer Theologe die Theologie eines der grossen Scholastiker in ihrem ganzen Umfang darzustellen versucht. Aber die Missverständnisse des Duns Scotus, die die bisherigen Darstellungen bedrückten, erklären sich gerade daraus, dass die betreffenden Gelehrten nur Bruchstücke der scotistischen

Theologie kannten. So anregend es ist, die Ansichten einer historischen Persönlichkeit von der Geschichte eines besonderen Begriffes her (hier also des Gottesbegriffes, der Sünden- und Freiheitslehre) zu erfassen, so sehr bedarf dies Unternehmen zur Grundlage eines gesicherten Verständnisses der Zusammenhänge in der Gedankenwelt des betreffenden Mannes. Ich habe dies letztere für Duns Scotus zu gewinnen versucht. Inwieweit es zu neuen Einsichten geführt hat, wird der kundige Leser dem Buch selbst leicht entnehmen.

Es bestand ursprünglich die Absicht, die Untersuchungen dieses Werkes fortzusetzen und sie auf die ganze Theologie des ausgehenden Mittelalters auszudehnen. Ich vermag heute nicht zu sagen, ob und wann ich etwas von dieser Absicht werde ausführen können. Aber ich will den Wunsch nicht unterdrücken, dass sich für die Geschichte der scholastischen Theologie in der Zukunft etwas mehr Bearbeiter finden mögen als in der Vergangenheit. Es wimmelt hier geradezu von Problemen der verschiedensten Art, und die Schwierigkeiten, welche Denkweise und Sprache jener Autoren den modernen Lesern bieten, sind doch nicht unüberwindlich. In dem vorliegenden Buch ist ein Anfang dieser Studien gemacht worden, möchte es an Fortsetzern und Mitarbeitern, die sich vor ungebahntem Wege nicht fürchten, zumal unter den jüngeren Fachgenossen, nicht fehlen!

Die Inhaltsangabe ist so eingehend gehalten, dass von einem alphabetischen Register abgesehen werden konnte. Der Leser wird das Gewünschte leicht finden.

Berlin, Anfang August 1900.

R. Seeberg.

Einleitung.

Die Aufgabe. Leben und Schriften des Johannes Duns Scotus.

1. Auf den folgenden Bogen soll die Theologie des Duns Scotus einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden. Es wird nicht notwendig sein, für dies Unternehmen nach einer Rechtfertigung zu suchen. Denn dass die Theologie des Duns Scotus einer der wirkungskräftigsten Faktoren in dem Geistesleben des ausgehenden Mittelalters und deshalb auch noch des Reformationszeitalters gewesen ist, diese Beobachtung wird sich kaum jemandem, der sich mit diesen Dingen etwas eingehender zu beschäftigen Anlass hatte, entziehen. Ebensowenig dürfte aber anzunehmen sein, dass viele die wissenschaftliche Genügsamkeit bis zu der Erklärung treiben werden, durch die bisherige Erkenntnis der Theologie des Duns Scotus befriedigt zu sein. Wie wenig das berechtigt wäre, kann man an der Mehrzahl unserer Dogmengeschichten recht deutlich sehen. Die Gemeinplätze, die man dort bisweilen über Duns Scotus zu lesen bekommt, lassen es begreiflich erscheinen, dass die Verfasser es nicht zu einer anschaulichen Darstellung seiner geschichtlichen Bedeutung bringen. Von den Geschichten der Ethik möchte ich dabei lieber absehen, da dieselben leider bisher auf weiten Strecken des Mittelalters kaum über eine dankbare oder auch undankbare Benutzung von des alten Stäudlin „Geschichte der Sittenlehre Jesu“ (Bd. IV, Göttingen 1823) hinaus-

reichen. — Ebenso kann man sich aber auch nicht immer des berechtigten Staunens erwehren, wenn bei der Erläuterung von Urkunden oder theologischen Gedanken der Reformationszeit zwar oft Thomas von Aquino, aber sehr selten — und dazu nicht selten in Formen, die die Herkunft aus landläufigen Sekundärquellen sicher stellen — Duns Scotus, Wilhelm Occam und Gabriel Biel citiert werden.

So offenkundig diese Mängel und Lücken sind, so sehr wird sie derjenige zu entschuldigen wissen, der sich mit Duns Scotus beschäftigt hat. Auf sehr vielen der deutschen Bibliotheken fehlt die einzige ältere Gesamtausgabe seiner Werke [1], wohl auf den allermeisten die jüngst erschienene Pariser Edition derselben [2]. Dazu kommt aber die ungeheure Schwierigkeit, die die Lektüre des Duns Scotus dem mit seiner Denk- und Redeweise nicht Vertrauten bereitet. Es darf deshalb für Duns weniger Wunder nehmen als für andere Gebiete, dass viele, die Beruf oder Bedürfnis haben über ihn zu reden, sich nie auch nur oberflächlich mit seinen Werken abgegeben haben. Aber dem sei, wie ihm wolle, dass die Aufgabe, die sich dieses Buch stellt, ein wissenschaftliches Bedürfnis ist, dürfte nicht abzuleugnen sein.

Ich will mit diesen Bemerkungen selbstverständlich den Verdiensten der Forscher, die sich bisher mit Duns Scotus beschäftigt haben, nicht zu nahe treten. Allein dieselben genügen den vorhandenen Bedürfnissen doch nicht. Sieht man von den älteren Kontroversschriften zwischen Scotisten und Thomisten, die sich oft ganz in dialektischem Kleinkram verlieren, ab, so hat neuerdings, ausser etwa dem Programm von Baumgarten-Crusius [3], nur der Katholik Karl Werner eine zusammenhängende Darstellung der scotistischen Theologie dargeboten [4]. Aber in diesem Werk, wie überhaupt in den Darstellungen der scholastischen Theologie, prävaliert das philosophische Interesse in dem Grade, dass die wichtigsten theologischen Fragen, wie etwa der religiöse Gottesgedanke, der

---

[1]) ed Wadding, 13 Bde. fol. Lyon 1639.

[2]) 26 Bde. 4°, Paris 1891—1895.

[3]) De theologia Scoti, Jena 1816.

[4]) Joh. Duns Scotus, Wien 1881.

Gnadenbegriff, das Buss- und Abendmahlssakrament, teils gar keine, teils nur eine ganz knappe Erörterung finden. Die Einleitung sowie die Darstellung der Philosophie des Duns Scotus reicht von S. 1—331, während von S. 331—496 die gesamte Theologie behandelt wird. Aber es liegt nicht bloss an der Kürze, dass dieses wie auch andere Werke des rastlosen Forschers so wenig geniessbar und so unfruchtbar sind. Ich erkläre mir dies aus anderen Gründen. Die Geschichtsdarstellung Werners erschöpft sich nämlich in der Aufführung der technischen Mittel und der Resultate der Anwendung dieser Mittel. Werners Werken fehlt das dogmengeschichtliche Interesse, seine Geschichte ist Geschichte der theologischen Technik. Daher wird der Leser, der erfahren will, welche religiösen oder geschichtlichen Motive die Gestaltung einer Lehre bedingten, in welchem Zusammenhang diese Lehre mit der Gesamtanschauung des betr. Denkers steht, und in welche grosse historische Entwicklungsreihe diese Gestaltung eingreift, sich durch Werner immer enttäuscht finden. Endlich wird aber die Tugend der historischen Unparteilichkeit zur Untugend der Langweiligkeit, wenn die Gestaltungen der Entwicklung nur aneinandergereiht und weder nach dem objektiven Massstab der geschichtlichen Wirkungskraft noch nach dem subjektiven Massstab des Wahren oder Falschen, des Nützlichen oder Schädlichen gegen einander abgestuft werden. Indem aber der Protestant sein Verständnis der Erscheinungen des Mittelalters zuhöchst an ihrer Bedeutung für die Reformation bemisst, wird er sich notwendig zu einer lebhaften Anwendung dieser beiden Massstäbe einem der einflussreichsten Denker des Mittelalters gegenüber aufgefordert fühlen. Also hoffe ich, dass meine Darstellung neben der Werners ihr Recht behaupten und bewähren wird [1].

Geschichtlich wirkungsreicher als Werners Bemühungen waren die Studien, welche zwei grosse Meister der Dogmengeschichte in unserem Jahrhundert, F. Chr. Baur und A. Ritschl, auf die scotistische Lehre gerichtet haben. Baur

---

[1]) Eine im wesentlichen zutreffende kurze Darstellung der einzelnen scotistischen Lehren s. bei Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, Freiburg 1882.

lehrte in seiner wenn auch nicht überall das Richtige treffenden, so doch immer sinnreichen und scharfsinnigen Darstellung der scotistischen Gedanken von Gott, der Menschwerdung und der Versöhnung [1]), die scotistische Theologie, als den zweiten grossen, dem Thomismus entgegengesetzten Typus der mittelalterlichen Lehrentwicklung verstehen. Sodann hat Ritschl eindrücklich gemacht, eine wie grosse Bedeutung der scotistischen Lehre für das ausgehende Mittelalter sowie für bestimmte Ideen des reformatorischen Zeitalters eignet [2]). — Es wird nicht nötig sein, den gelegentlichen Notizen und Bemerkungen nachzugehen, die, in der Regel durch diese anregenden Forschung hervorgerufen, in der neueren protestantischen dogmenhistorischen Litteratur über Duns Scotus gemacht wurden. Trotz aller dieser Arbeiten wird man nicht in Abrede stellen können, dass es einer Gesamtdarstellung auch heute noch dringend bedarf. Denn erstens haben Baur und Ritschl nur Fragmente der scotistischen Theologie dargestellt, zweitens haben sie eben wegen dieser Beschränkung ihrer Absicht weder den Gesamtzusammenhang der scotistischen Gedanken, noch auch den Umfang ihrer historischen Fortwirkungen genügend anschaulich zu machen vermocht. Sonach wird trotz des hohen Verdienstes der beiden massgebenden Forscher die bezeichnete geschichtliche Aufgabe auch heute noch als eine der Lösung harrende zu bezeichnen sein [3]).

Die gemachten Bemerkungen werden auch darüber aufklären, in welcher Weise diese Aufgabe im folgenden aufgefasst und gelöst werden soll. Es handelt sich nur darum, die scotistische Theologie in ihrem vollen Umfang, aber auch in ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen und darzustellen. Die Mannigfaltigkeit seiner Anschauungen und Auffassungen

---

[1]) S. die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. II (Tübingen 1842), S. 448 ff., 589 ff., 621 ff., 642 ff., 673 ff., 690 ff., 727 ff., 759 ff., 823 ff., 861 ff., 866 f.

[2]) S. die geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott in den Jahrb. für deutsche Theol. 1865, S. 298 ff.; die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I², 73 ff.; Geschichte des Pietismus I, 470.

[3]) In der Kürze habe ich die Lösung dieser Aufgabe versucht in meiner Dogmengeschichte Bd. II (1898), S. 129 ff., 109 ff., 116 f., vgl. Realencyclopädie für prot. Theol. V³, 62 ff.

sowie die Einheit seiner religiösen Weltanschauung soll dem Leser vorgeführt werden. Hinsichtlich der philosophischen Lehren des Duns als solcher glaube ich mich mit einer kürzeren Betrachtung begnügen zu können, denn einerseits müsste durch eine weitere Ausführung dieser Band zu sehr anschwellen, andererseits würde ein detailliertes Eingehen etwa auf die Physik oder Logik des Duns meinen Studien zu fern liegen und sich auch für den Hauptzweck dieses Buches kaum als besonders förderlich erweisen. Indessen sollen doch die für die theologische und religiöse Weltanschauung des Duns wesentlichen philosophischen Begriffe, sei es in dem 1. Kapitel, sei es im Verlaufe der Arbeit selbst etwas eingehender besprochen werden. Ich beabsichtige also die Theologie, und nicht die Philosophie des Duns Scotus darzustellen und bitte den Leser, dies im Auge zu behalten. — Was endlich die geschichtlichen Zusammenhänge der scotistischen Lehren anlangt, so werden dieselben gelegentlich und dann zusammenfassend im letzten Kapitel zur Erörterung kommen. Aber ich müsste ein Buch für sich schreiben, wenn ich diese Aufgabe in umfassender Weise lösen wollte. Ich werde mich hier also auf die Feststellung der Hauptzusammenhänge beschränken müssen, welche nur in der Detailuntersuchung allmählich werden erprobt werden können. Hier möchte ich aber hervorheben, dass es sich mir weniger handelt um die Beziehungen, welche die Theologie des Duns nach rückwärts, als um die, welche sie nach vorwärts einnimmt. Erstere deutet Duns selbst häufig an und sie ergeben sich auch leichter bei einiger Kenntnis der mittelalterlichen Dogmengeschichte, letztere aber stellen die geschichtliche Bedeutung des Mannes in das entsprechende Licht, wie schon Ritschl erkannt hat. Es werden also vor allem die Beziehungen der scotistischen Theologie zu dem Reformationszeitalter sein, die uns in dem letzten Kapitel dieses Buches beschäftigen sollen. Dieser Gesichtspunkt wird auch für die Auswahl des zu behandelnden Stoffes von Bedeutung sein müssen.

Durch diese Bemerkungen ist die Methode, welche in dieser Untersuchung befolgt wird, nach der allgemeinen Seite hin bezeichnet. Was nun die Form der Darstellung im ein-

zelnen anlangt, so ist vor allem die Frage zu erheben, inwieweit der Geschichtsschreiber verpflichtet ist, die wissenschaftliche Methode seines Helden zum Wort kommen zu lassen. Im allgemeinen lässt sich darauf antworten, dass das insoweit zu geschehen hat, als es notwendig ist, um die eigentümliche Denkweise, die wissenschaftliche Methode und den Wert der Beweise, sowie die historischen Wirkungen des behandelten Theologen verständlich zu machen. Hieraus ergibt sich aber, dass die methodische Konstruktion sowie die wesentlichen Beweise für die vorgetragenen Lehren eingehend geschildert werden müssen. Es wäre für den Leser gewiss bequemer und reizvoller, wenn nur die Hauptresultate des Duns in ihrer nicht selten paradoxen Zuspitzung — etwa mit der subjektiv gefärbten Beurteilung ihres Wertes oder Unwertes — zur Aussage gelangten. Aber abgesehen davon, dass es sich hier um Werke handelt, die äusserlich wie innerlich gleich schwer zugänglich sind, würde dies Verfahren den Anforderungen nicht gerecht werden, die man an eine umfassende Monographie zu stellen berechtigt ist. Nun sind aber in der Regel die Konstruktionen und Beweise des Duns Scotus so unendlich kompliziert, dass eine treue Wiedergabe nur bei Reproduktion der einzelnen dialektischen Gänge des Autors möglich ist. Ich werde mich bemühen, das Hauptresultat zum Schluss der einzelnen Erörterungen möglichst einfach und deutlich auszusprechen, aber ich muss schon im voraus den Leser für manche mühsam zu lesende und noch mühsamer zu schreibende Erörterung in diesem Werk um Entschuldigung bitten. Gerade weil die Resultate in mancher Richtung als neu und überraschend erscheinen dürften, muss der Leser in die Lage versetzt werden, genaue Kontrolle an ihnen zu üben. Es gereicht mir zur Bestätigung der gewählten Darstellungsweise, dass auch Baur und Ritschl auf ihren besonderen Gebieten dieselbe zu wählen sich veranlasst gesehen haben, und dass auch die Historiker der Philosophie keinen anderen Weg der Darstellung einzuschlagen gewagt haben. Das gilt nicht nur von den Deutschen, sondern auch von den an Darstellungsgabe uns bisweilen überlegenen Franzosen, ich erinnere an Hauréau's Histoire de la philosophie scolastique (II, 2), an Pluzanski's

Essai sur la philosophie de Duns Scotus (Paris 1887), ja selbst an Renan's Bemerkungen im 25. Bande der Histoire litteraire de la France. So mögen denn die Schwierigkeiten, die die Lektüre dieses Buches bereitet, nicht nur mit der etwaigen Unfähigkeit des Verfassers leichter zu schreiben, sondern auch mit der Natur der Sache und der Aufgabe freundlich erklärt und entschuldigt werden.

2. Nach diesen einführenden Bemerkungen wollen wir einen Blick auf das Leben und die Schriften des Duns Scotus werfen. Duns Scotus war ein englischer Minorit, und sein Leben fällt an den Schluss einer der arbeitsreichsten und -freudigsten Perioden in der Geschichte der abendländischen Theologie. Diese beiden geschichtlichen Thatsachen stellen den Rahmen für sein Leben und Wirken dar. Der Minoritenorden stand auf der Höhe seiner weltgeschichtlichen Wirkungen. Als im Jahre 1224 die ersten Anhänger des heiligen Franz den englischen Boden betraten, erschöpfte sich ihre Aufgabe noch in den Arbeiten der „Evangelisation“ und der „inneren Mission“. Das war anders geworden. Die „Armen Christi“ hatten Macht und Einfluss gewonnen, die „Evangelisten“ streckten die Hand aus nicht nur nach dem Steuer der Kirche, sondern auch nach der Palme der Wissenschaft. Die Dominikaner gingen diesen Weg, die Minoriten folgten, nicht zögernd, sondern entschlossen. Im Jahre 1222 war ein gefeierter Lehrer der Weltuniversität Paris, der aus England gebürtige Alexander von Hales in den neuen Orden eingetreten. Davon sagt Roger Bacon: quum intravit ordinem fratrum minorum, fuit de eo maximus rumor non solum propter condiciones suas laudabiles, sed propter quod novus fuit ordo minorum et neglectus a mundo illis temporibus, et ille aedificavit mundum et ordinem exaltavit. Ex suo ingressu fratres et alii exsultaverunt in coelum et ei dederunt auctoritatem totius studii. Er ist ein Gelehrter gewesen, wie die anderen Theologen seiner Zeit auch. Aber selbst ein Bonaventura hatte trotz der mystischen Grundstimmung seiner Seele, die man auch bei dem Lesen seines Sentenzenkommentars empfindet, doch auch in diesem Werk ganz der dialektischen Kunst seiner Zeit Rechnung tragen müssen. Aber man hielt auf der Bahn der älteren Theologie an der Autorität Augustins

auch auf philosophischem Gebiet fest. Es war ein stark realistischer Zug in dem Denken der Franziskaner. Man glaubte an die Realität der Ideen kräftiger und unmittelbarer als die dem Albert und Thomas folgenden, d. h. streng und ausschliesslich aristotelisch gerichteten Dominikaner. Dazu kam ein gewisser freier kritischer Zug den Autoritäten gegenüber. Im Jahre 1284 wies der Franziskaner Wilhelm von Marra in seinem Correctorium oder der Summa contra Thomam, dem theologischen Haupt der Dominikaner vom Boden des franziskanischen Realismus her eine Anzahl Irrtümer nach [1]). Es bestand ein lebhafter Gegensatz. In Paris und überhaupt auf dem Festland hatten die Thomisten die Oberhand. Oxford war die Hochburg der franziskanischen Realisten.

Hier hatte der mächtige Protektor der franziskanischen Sache in England, Robert Grosseteste († 1253) [2]) ihnen die Wege geebnet und durch seine eigenen Anregungen einen Typus der Theologie herzustellen geholfen, der für die englische Theologie der nächsten Zeit massgebend wurde und dessen Nachwirkungen für die Geschichte der Theologie in England auch für spätere Zeiten belangreich gewesen sind. Er selbst hielt, so lange er in Oxford war, den Franziskanern Vorlesungen [3]).

Man kann aber diesen geschichtlichen Zusammenhang noch weiter zurückverfolgen. Die Theologie der Schule von Bec ist durch Anselm von Canterbury nach England verpflanzt worden. Die anselmischen Gedanken haben hier kräftiger und ungeteilter als anderwärts fortgewirkt. Die Bedeutung Anselms besteht darin, dass er die Begriffe der Überlieferung selbständig durchdachte und sie in Formen goss, in denen sie den Zeitgenossen wieder näher kamen und verständlich wurden. Man redete von der Erlösung durch Christi Tod, Anselm lehrte diesen Gedanken in den geläufigen Begriffen der Busspraxis (Satisfaktion) denken und daher verstehen. Durch die Zeit ging der unausgeglichene Zwiespalt zwischen

---

[1]) Vgl. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II 2. 100 f.

[2]) Vgl. über ihn Felten, Robert Grosseteste, Freiburg i. B. 1887.

[3]) Thomas de Eccleston, de adventu minorum coll. 10.

dem strengen Glauben an die Überlieferung und der Forderung nach vernünftigen Beweisen, wie es etwa die Geschichte Berengars oder Abälards zeigt. Anselm fand und lehrte die Kunst, beides mit einander zu vereinigen, „wissenschaftlich" und „kirchlich" in einem zu sein. Illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt, nos vero quia credimus; unum idemque tamen est quod quaerimus (cur deus homo? I, 2). Die Grundlage der Arbeit des Theologen ist der Glaube an die überkommene Lehre, fides et mandatorum obedientia. Qui non crediderit, non experietur et qui expertus non fuerit, non intelliget (Anselm de fide trinit. 2). Die dialectici moderni dagegen: nihil esse credunt, nisi quod imaginationibus comprehendere possunt (ib. 3); der kirchliche Theologe glaubt, was die Kirche lehrt, so gewinnt er davon innere Anschauung oder Erfahrung und erweist es schliesslich Judaeis et paganis als sola ratione notwendig. So hat es Anselm mit den christlichen Hauptdogmen, mit dem Dasein Gottes, der Dreieinigkeit, der Menschwerdung gethan (ib. 4. Cur deus homo? I, 1 f. 10. 20. 25. II, 9. 11. 15. 23). Gelingt nun freilich dieser Beweis nicht, so soll der Theologe trotzdem an der Kirchenlehre festhalten (Monolog. 64. de fide trin. 2). So durfte der Geist sich erheben zu den kühnsten Reisen in die Gefilde der Spekulation, starke Seile hielten ihn doch wieder fest auf dem Boden der Wirklichkeit oder des positiven Dogmas. Man hat die Kühnheit des anselmischen Realismus später eingeschränkt, aber doch wird es nicht Zufall sein, dass es zwei Engländer — Duns Scotus und Occam — waren, welche die doppelte Tendenz der gekennzeichneten Gedanken am schärfsten ausgeprägt haben. Das ist der erste Punkt, in dem hier Anselm für uns in Betracht kommt. Aber seine Bedeutung für die Geschichte der englischen Theologie reicht weiter. — Wir gedenken 2) der starken Betonung des Willens, seines Wesens und seiner Freiheit. Velle non potest invitus, quia velle non potest nolens velle, nam omnis volens ipsum suum velle vult (de lib. arb. 5). Der Wille hat für seine Entschliessungen keinen anderen Grund, als dass er will. Cur ergo voluit? Non nisi quia voluit, nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens

causa fuit, si dici potest, et effectus (de casu diabol. 27). — 3) Auch in Gott wird der Wille energisch betont (s. den Traktat de voluntate dei). Im übrigen wendet Anselm auf Gott gern die germanische Anschauungsweise an, die in ihm den gütigen Herrn erblickt, den potentissimus dominus et sapientissimus rector omnium (Monolog. 79), der in seinem Reich Zucht und Ordnung aufrecht erhält — daher die Notwendigkeit der Satisfaktion (cur deus homo? I, 12. 15. 23. II, 16)[1]) — und dazu sowohl Gerechtigkeit als Barmherzigkeit walten lässt (ib. II, 21. Proslog. 9). Der Wille Gottes beherrscht die Welt: nihil est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult (cur deus homo? II, 17). Gott lässt aber das eine in der Welt durch Notwendigkeit, das andere durch Freiheit geschehen (de concord. praesc. dei c. lib. arb. quaest. 1, 3 f.; quaest. 2, 3). Gottes Wille macht eine Handlung zur guten oder bösen: id solum iustum est quod vis et non iustum quod non vis (Proslog. 11). — 4. Die Sünde bestimmt Anselm unzählige Mal als carentia iustitiae debitae. Dieser Mangel ist es, der das Wesen der Sünde ausmacht, nichts anderes. Dieser Mangel haftet aber am Willen, denn nur der Wille ist gerecht oder ungerecht (de concept. virginal. 2 ff.). Deshalb kann auch die Sünde nicht eigentlich in den „unreinen Samen“ (Hiob 14, 4) verlegt werden: non tamen magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine (ib. 7). Die Fortpflanzung der Sünde kommt dadurch zu stande, dass die Natur der Adamskinder cum debito satisfaciendi pro peccato Adae behaftet ist (8). Durch diese Gedanken aber ist die augustinische Erbsündenlehre faktisch aufgehoben. — 5) Dagegen hat Anselm die servitus des Willens als die impotentia non peccandi recht energisch betont (lib. arb. 11. 12). Die Gnade allein gebe dem Willen die Richtung der rectitudo, vermöge welcher er das Gute wollen kann (de conc. praesc. etc. qu. 3, 1—5). In diesem Sinn hat Anselm sehr stark betonen können, dass die Erlösung ganz auf die Gnade zurückzuführen sei. — 6) Zu diesen Einzelheiten kommt aber weiter ein gewisser

---

[1]) Dass auch dies auf „germanische Einflüsse“ zurückweist, habe ich schon früher bemerkt, es scheint aber keine Beachtung gefunden zu haben.

grosser und kühner Zug geistiger Selbständigkeit, der Anselms Gedankenwelt kennzeichnet und die Vielseitigkeit und Feinheit seines religiösen Empfindens (s. z. B. die ,,Meditationen"). Das eine wie das andere weist auf Augustin zurück. So wenig Anselm mit Augustins Prädestinations- oder Sündenlehre anzufangen gewusst hat, so kräftig ist bei ihm die religiöse Grundstimmung Augustins — Gott das Heil der Seele — gewesen[1]).

Es würde zu weit führen, wenn hier gezeigt werden sollte, wie die Methode Abälards den neuen dialektischen Betrieb der Dogmatik durchführte und durchsetzte. Uns handelt es sich nur darum, dass die Theologie Anselms mit ihrem kühnen Realismus der Ideen, mit ihrer freien und doch streng kirchlichen Richtung, mit der augustinischen Stimmung ebenso wie in einer Anzahl von einzelnen Anschauungen ein wichtiger Faktor für die Entwicklung der englischen Theologie geworden ist. Man kann das an Grosseteste's Gedankenwelt studieren, aber auch bei Duns sind die Nachwirkungen Anselms, trotz der Differenz der Methode, im einzelnen noch oft wahrzunehmen. Wir wenden uns nun wieder Grosseteste zu. Er ist ein mächtiger Mann gewesen, gleich gross als Charakter mit einer edlen und feinen Seele wie als kirchlicher Organisator, Seelsorger und ritterlich unerschrockener Vorkämpfer für Recht und Wahrheit in der Kirche, wie auch als selbständiger und kühner Forscher. Ein strenger Kritiker wie Roger Bacon schreibt über ihn: vulgus philosophantium semper est imperfectum et pauci sapientissimi fuerunt in perfectione philosophiae ut . ., Salomon et deinde Aristoteles . . . et in diebus nostris Robertus, episcopus nuper Lincolniensis. Er wie sein treuer Genosse, der Professor Adam von Marsh in Oxford, seien der Mathematik mächtig gewesen und hätten daher verstanden causas omnium explicare et tam humana quam divina sufficienter exponere [2]). Eine der wissen-

[1]) Augustinisch war es auch, dass die Sündenvergebung als der Effekt des Werkes Christi verstanden wird; daher bietet die Taufe Vergebung. Aber es war ebenso augustinisch, wenn über die Vergebung hinaus die Umschaffung des Willens gefordert wurde (s. de concord. praesc. qu. 3). Diese beiden Elemente — Vergebung und Eingiessung — haben der späteren Scholastik schwere Probleme gestellt.

[2]) S. Opus tertium 22. 23. 25. Opus maius IV dist. 1 c. 3 fin.

schaftlichen Eigentümlichkeiten des grossen Bischofs ist durch diese Bemerkungen gekennzeichnet, und dieselbe ist nicht nur für Roger Bacon selbst, sondern auch für den Betrieb der Theologie in Oxford massgebend geworden. Es ist die mathematische Erudition und die Richtung auf die empirische Naturerkenntnis. Die scharfe an mathematischen und physikalischen Problemen geübte Beobachtung des Wirklichen, die Betonung der Erfahrung für die Erkenntnis spürt man nicht nur immer wieder in den Schriften des Duns — es gibt mathematische und astronomische Erörterungen bei ihm, die nur der Mathematiker verstehen dürfte —, sondern auch bei Occam und später bei dem grossen Augustinianer und — Mathematiker Bradwardina. Derselbe Empirismus tritt uns an dem Sinn des grossen Bischofs für Sprachstudien entgegen. Er berief Griechen nach England und liess sich das Studium der griechischen Grammatik angelegen sein. Er übersetzte resp. liess von Mitarbeitern griechische Werke in das Lateinische übersetzen, so die Werke des Areopagiten und Damasceners, die ignatianischen Briefe und die Testamente der zwölf Patriarchen. Ja er scheint ein gewisses dogmenhistorisches Interesse gehabt zu haben, wenigstens beruft sich Duns für die Differenz der griechischen Theologie bezüglich des Ausganges des heil. Geistes auf die Autorität Roberts (s. unten)[1].

Aber mit diesem Realismus im modernen Sinn des Wortes verband sich in Robert ein nicht minder energischer Realismus in der mittelalterlichen Bedeutung dieses Ausdruckes. Er glaubt an die Universalien im Sinne der platonischen Ideen und er erblickt in ihnen die Prinzipien alles Erkennens; aus der Welt der Erscheinungen gewinnt der Geist diese ewigen Realitäten als die eigentlichen Objekte der Erkenntnis[2]. So wird diese Welt zum Gleichnis der ewigen Welt, und diese wie jene, jene durch diese und diese in jener lässt sich mit demselben Mass der Gewissheit als real erkennen. Aber diese eigentümliche Kombination der geistigen Interessen war mancher

---

[1]) S. aber schon Anselm de process. spirit. s.

[2]) S. die Mitteilungen aus philosophischen Traktaten Roberts bei Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 178ff.

Abstufungen und Nüancen fähig. Aus der Schule Roberts konnten „Realisten“ sehr verschiedener Farbe hervorgehen: empirische Forscher wie Roger Bacon und virtuose Dialektiker wie Duns Scotus. Man hob unten an, man beobachtete, aber man schloss auch, und was man erschloss, was die Logik des denkenden Geistes folgerte, das war Wahrheit und Wirklichkeit. So blieb man Empiriker, der eine in Bezug auf die untere Welt, der andere in Bezug auf die obere Welt. Und dann: der Empirismus wirkte wieder fort; auch wenn die Dialektik sich noch so hoch verstiegen, führte ein kurzer und einfacher Weg zurück auf den Boden des Gegebenen oder der kirchlichen Formel. Es ist doch nicht nur äusserlich veranlasst, oder nur Befolgung der anselmischen Vorschrift (s. S. 9), sondern innerlich begründet, dass ein Empiriker und Realist aus dieser Schule, wie Duns Scotus, zugleich der energische Begründer jenes kirchlichen Positivismus der römischen Formel und Praxis wurde, der die spätere Scholastik charakterisiert. Aber weiter: ein genaueres Studium des Aristoteles, eine schärfere Beobachtung der Empirie, und — jener empiristische Nominalismus Occams ist da, der nur das wirklich Erfahrene und Erfahrbare gelten lässt, freilich auch die Formeln des positiven Rechtes des römischen Kirchenstaates. Aber eins ist hinfort in dieser Richtung nicht mehr möglich, jener uferlose Realismus früherer Zeiten, wie etwa des Anselm — seine Autorität stand im übrigen bei den englischen Theologen, wie man bei Duns sehen kann, sehr hoch im Kurse —, wo man sich es an der Wahrheit genug sein liess, ohne sich um die Wirklichkeit viel zu kümmern. Hinfort war wahr nur das Wirkliche. Der Realismus, den man vertrat, war nicht mehr Produkt der reinen Spekulation, eine unbewiesene Voraussetzung, man erwarb ihn auf den Wegen der Dialektik auf dem Boden der Empirie. Der spekulative aprioristische Realismus wird ersetzt durch den dialektischen aposterioristischen Realismus, zum Realismus der Ideen kommt der Realismus der Begriffe. In dieser Richtung ist gerade Duns Scotus thätig gewesen. Aber dieser Vertreter des Realismus hat — man wird das jetzt verstehen — auch denen den Spaten

in die Hand gedrückt, die dem Realismus sein Grab graben sollten, Occam und den Nominalisten.

Bei der geringen Zahl theologischer Schriften Grossetestes, die bisher gedruckt sind [1]), hält es nicht ganz leicht, ein Urteil über seine theologische Stellung abzugeben. Er hat die Autorität der heil. Schrift kräftig betont. Der Glaube werde — anders als das Wissen — durch die Autorität begründet, die oberste Autorität ist die heil. Schrift. Daher gilt vom Glauben im engeren Sinn: fides eorum (est) quae sacrae scripturae auctoritate creduntur. Vor allem komme es auf die Wahrheiten an, in deren Schauung die Seligkeit besteht. Der Glaube an sie rechtfertigt: Inter haec autem quae sacrae paginae auctoritate creduntur maxime credenda sunt quae iustificant; haec autem, ut puto, sunt ea, ex quibus speramus beatitudinem, haec autem sunt quorum visio in patria est vita aeterna. Das ist aber der Glaube an den creator und recreator, den das apostolische Symbolum enthält. Die Artikel desselben sind fundamentum iustificationis, omnia tamen quae in canone scripturae continentur et quae credit universalis ecclesia extra symbolum contenta possunt per accidens dici causa iustificationis, quia cum contra auctoritatem scripturae vel ecclesiae discreduntur sunt causa damnationis [2]). Es ist interessant zu sehen, wie bei der stärksten Betonung der Autorität der Schrift das kirchliche Symbol ihr doch ebenbürtig zur Seite tritt. Wir werden ähnlichem auch bei Duns begegnen. — Die Gnade versteht Grosseteste als die bona voluntas dei sowie als die von dieser ausgehende Gabe. Die Gnade wirkt in uns das velle et facere, die aversio a malo und die conversio ad bonum. Gott wirkt das Gute in uns, denn sein velle ist ein facere, aber auch nostra voluntas libera thut es. Die Gnade ist wie die Wärme der Sonne und wie die

---

[1]) Bei Brown Fasciculus rerum fugiendarum et expetendarum. Appendix (Londini 1690). Manches Einschlägige auch in seinen Briefen (ed. Luard, London 1861). Wichtige Werke, wie eine Summa theologiae, ein tractatus de septem sacramentis, harren noch des Herausgebers, genaue Angaben s. bei Wharton, Anglia sacra II, 346.

[2]) S. den Traktat de fide et eius articulis bei Brown l. c. p. 281; vgl. auch epist. 123 p. 346ff.; ep. 115 p. 336.

Feuchtigkeit des Bodens, der Wille wie die Keimkraft des Samens. Der ewige Wille Gottes und seine Bestimmung sind der Grund dafür, dass Gott jetzt diese und dann jene zur Rechtfertigung kommen lässt, quia sic est ordinatissimum in rerum universitate, omnia enim sic facit deus, sicut sunt in universitate ordinatissima. Aber durch dieses alles soll der Freiheit nicht zu nahe getreten sein [1]. — Gottes Thaten gehen immer zugleich aus Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hervor. Misericordia quae est in deo est voluntas praestandi bonum immeritum. Die Gerechtigkeit ist die Beschaffenheit Gottes die seiner immensa bonitas gemäss ist, somit wird jedes Werk der Barmherzigkeit auch die göttliche Gerechtigkeit bezeugen [2]. — Der Hierarchie, besonders dem Papst, hat Grosseteste alle Ehre gewährt. Aber indem er den päpstlichen Thron zur „Sonne der ganzen Welt" erhebt, thut er das doch nur, um dem Papst einzuschärfen, dass er, wie Mose, die Stiftshütte nach einem himmlischen Muster einrichten solle. Nach Christi und der Apostel Beispiel handelt es sich in der Kirche um die Errettung der Seelen (maximum et principalissimum opus est animas salvare), dem muss alles übrige dienen. [3] Das opus curae pastoralis besteht nicht bloss in der Celebration von Messen und der Administration der Sakramente, sed in veraci doctrina veritatis vitae, in vitiorum terrifica condemnatione . . . et rigida castigatione, im Besuch und der Unterstützung der Armen. Durch das Beispiel sei das Volk in vitae activae sanctis exercitiis zu unterweisen [4].

Lässt man diese Gedanken und die Stimmung, die die Briefe Grossetestes kennzeichnet, im ganzen auf sich wirken, so wird man anerkennen, dass ein gewisser augustinischer Zug in dem Oxforder Kreise geherrscht hat. Kirche und Frömmigkeit sollten sich der salus animarum unterordnen.

---

[1]) S. De gratia et iustificatione hominis a. a. O. p. 282; weiteres aus diesem Aufsatz kommt unten bei der scotist. Rechtfertigungslehre zur Sprache.

[2]) S. Quod in omni opere dei sint simul misericordia et iustitia ib. p. 295f.

[3]) S. die Rede Grossetestes vor dem Papst in Lyon 1250, a. a. O. p. 254ff., vgl. p. 400, s. auch ep. 23. 124.

[4]) Ibid. p. 253.

Gott ist gnädiger Wille, unser Heil sein Werk, die Welt und der Zusammenhang des Geschehens die Ordnung eines allmächtigen Willens. Die Betonung der Allwirksamkeit Gottes und der Gnade weist freilich für das genauer prüfende Auge andere Schattierungen auf, als sie bei Augustin zu finden sind, aber das thut hier nichts zur Sache. Im ganzen kann man in dieser Richtung des Interesses, sowie in der Innigkeit und sittlichen Höhe der Lebensanschauung in der That augustinisierende Stimmung erblicken. Besässen wir reichlichere Nachrichten über Grossetestes Theologie, so würde man vermutlich die Beziehungen, die Duns Scotus mit diesem grossen Theologen verbunden, noch mehr in das einzelne verfolgen können. So sind wir auf Vermutungen angewiesen. Neben der Gnadenlehre hat Grosseteste sehr stark die Freiheit des Willens betont. Auch das ist für die Oxforder Schule massgebend geworden. Das gilt von Duns, aber ebenso von seinem etwas älteren Zeitgenossen, dem nach der Überlieferung ebenfalls aus Oxford hervorgegangenen Franziskaner Richard von Middleton.[1])

3. Es ist für unsere Ausgabe von Interesse wenigstens in den Grundzügen die Theologie dieses Mannes kennen zu lernen. An der Lehre dieses Zeitgenossen, der derselben Schule wie Duns entstammt, wird man bemessen können, dass bei Duns die gemeinsame Schulrichtung sich mit grosser Originalität verband. Die folgende Skizze verweilt naturgemäss bei den Punkten, die Beziehungen zu Duns gewähren, etwas länger.[2])

Die Theologie bestimmt Richard als eine praktische Wissenschaft, die uns Gott als den obersten Zweck unseres Handelns kennen lehrt (Prolog. quaest. 4, 1). Und zwar ist es die heil. Schrift, die uns dei proprietates et dei operationem kennen lehrt (ib. quaest. 6). Die Grundwahrheiten der Schrift sind in den 14 Artikeln des Apostolicums zusammengefasst, die

---

[1]) Über sein Leben wissen wir so gut wie nichts. 1283 lehrte er in Paris; s. Little, the Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, p. 214.

[2]) Mir liegt die Ausgabe des Sentenzenkommentars und der Quodlibeta vom J. 1509 Venetiis, vor. Die folgende Darstellung ist etwas ausführlicher ausgefallen, da m. W. bisher keine Bemühungen auf diesen Gegenstand gerichtet wurden.

von den übrigen Bekenntnissen erläutert werden (III dist. 25 principale 2 quaest. 1). Der Glaube als die Zustimmung zu den praktischen Wahrheiten der Religion hat seinen Sitz in intellectu practico und ist ein eingegossener Habitus practicus (III dist. 23 princ. 5 quaest 2). Hierdurch ist das Glauben etwas Sichereres als jede scientia acquisi ta(ib. princ. 7 quaest. 1. 2). Nun wirkt aber im Glauben auch der Wille mit: credere actus est intellectus ad imperium voluntatis oder voluntarie assentire summae veritati. Für den Fall, dass der den Intellekt antreibende Wille von der Liebe bewegt ist, wird die fides zur fides formata (ib. princ. 4 quaest 2). Es bedarf der Eingiessung des Glaubenshabitus, weil unsere Erkenntnis an sich der Erfassung der Glaubensobjekte nicht fähig ist (ib. princ. 7 quaest. 2). Zweifel an dem Begriff des Habitus (s. Duns unten Kap. I) haben Richard nicht bedrückt. Ein Vorläufer des Duns ist er aber durch seine starke Betonung des Willens und seiner Freiheit. Voluntas est nobilissima potentia in anima (I dist. 17 princ. 1 quaest. 1 u. 3). Voluntas simpliciter nobilior est quam intellectus, wie denn der Begriff der Güte, auf den der Wille abzielt, höher steht als der der Wahrheit, mit dem es der Intellekt zu thun hat, das diligere mehr ist als das intelligere (II dist. 24 princ. 1 quaest. 5). Intellectus enim se habet ad voluntatem sicut serviens qui portat lucernam ante dominum suum, qui nihil facit nisi ostendere viam et persuadere et dominus imperat sibi (= ei), et divertat quocunque sibi placuerit, et sicut consiliarius ad imperatorem qui ostendit et persuadet quid faciendum sit, imperator autem quandoque imperat secundum quod sibi consultum est et aliquando contrarium (II dist. 38 princ. 2 quaest. 4). Daher vollzieht sich auch der Genuss Gottes durch den Willen (I dist. 1 princ. 2 quaest. 3). Die Seligkeit wird nicht als ein Zustand, sondern als in Thaten sich realisirend vorgestellt, per bonum actum magis assimilatur homo deo, qui est purus actus, quam per habitum tantum (IV dist. 49 princ. 1 quaest. 4). Die Akte der Seligkeit sollen aber, sofern der Geist Gott als die summa veritas und die summa bonitas ergreift, zugleich Erkenntnis- und Willensakte sein, wobei aber principaliter die Seligkeit doch mehr in den Willensbewegungen

erfahren wird (ib. quaest. 6 u. 7). Dabei ist der Wille aber allerdings mehr passiv oder receptiv als aktiv zu denken: magis est passiva quam activa, denn recipere est quoddam pati (ib. princ. 2 quaest. 6).

Wir wenden uns den einzelnen Lehren zu. Die Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes wird zugestanden. Man kann es erweisen aus der Unwandelbarkeit des naturgesetzlichen Geschehens, das einen unwandelbaren Schöpfer voraussetzt, aus dem Trieb der Seele in einem unerschaffenen Gut zu ruhen, aus der Bewegung in der Welt und der Zielstrebigkeit in derselben (I dist. 3 princ. 1 quaest. 3). Aber erst die Offenbarung macht die allgemeine und dunkle Gotteserkenntnis, die man auf diesem Wege erwirbt, klar und deutlich (ib. princ. 2 quaest. 1). Gottes Wesen wird bestimmt als Denken und Wollen. Gott denkt und will als actus purus unter Ausschluss jeder Potenzialität: divina scientia semper est in actu, deus enim est purus actus summe simplex et summe perfectus: in puro actu nulla est potentialitas, in summe simplici nulla compositio, in summe perfecto nulla imperfectio (I dist. 35 quaest 7). Hinsichtlich des göttlichen Willens stellt Richard fest, dass derselbe allmächtig ist. Dabei wird die potentia absoluta von der potentia ordinata unterschieden. Nach ersterer ist Gott alles möglich, was nicht einen logischen Widerspruch in sich schliesst, wie etwa Geschehenes ungeschehen oder einander ausschliessende Grössen zugleich sein zu lassen (I dist. 42 quaest. 4 u. 5; dist. 43 quaest. 7); dagegen hält sich die potentia ordinata in dem von Gott geschaffenen Spielraum der regulären Ordnung (ib.). Hieraus ergibt sich, dass nichts was der potentia absoluta möglich ist, nicht auch hätte von der potentia ordinata verwirklicht werden können. Daher hätte Gott auch früher die Welt oder eine andere Welt schaffen können (I dist. 44 quaest. 3 u. 4). Wie also der göttliche Wille der einzige Grund der Beschaffenheit der Welt ist, so ist er auch der alleinige Grund dessen, dass etwas für recht oder unrecht gilt (I dist. 43 quaest. 7). — Da die voluntas Gottes rectissima ist, richtet sie sich auf das maxime volibile oder das nächste Objekt des göttlichen Wollens ist Gott selbst. Alles, was sonst Gott will, will er, indem er sich selbst will, ohne dass

er es also wollen müsste, nur ex abundantia bonitatis suae, bonitatem suam decet illa velle (I dist. 45 princ. 1 quaest. 2 u. 4). Schöpfung und Erhaltung, als göttliche Akte gedacht, sind daher Gott selbst, quidquid enim est in deo realiter idem est quod deus (II dist. 1 princ. 1 quaest. 3). Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, sind daher auch Schöpfung und Erhaltung identisch, während sie vom Standort der Kreatur her sich unterscheiden als accipere esse non de aliquo und als teneri in esse praedicto (ib. princ. 2 quaest. 1). Die praktische Anschauung von Gott vollzieht sich in den Begriffen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. Wie jene sich darin offenbart, dass Gott seinem Wesen nach die Verdienste ultra meritum belohnt und die demerita citra meritum straft, so diese in der Hilfsbereitschaft gegen die Elenden (IV dist. 46 princ. 1 quaest. 1; princ. 2 quaest. 1). — Den Gedanken der Prädestination hat Richard weit weniger straff als Duns gefasst, indem er das propositum Gottes abhängig macht von der Präscienz und die Prädestination also wesentlich als die das Handeln in sich schliessende praescientia practica fasst (I dist. 40 princ. 1 quaest. 1 u. 3; dist. 41 princ. 1 quaest. 2, vgl. auch Quodlib. II quaest. 6 darüber, dass Gott Prädestinierte auch nicht hätte prädestinieren können). — In der Lehre vom Menschen ist zunächst der Urstand zu beleuchten. Der erste Mensch konnte ohne die gratia gratum faciens, also ohne die Gnade im eigentlichen Sinn, vermöge des liberum arbitrium alle Sünde meiden. Und zwar deshalb, weil ihm die iustitia originalis, die als donum superadditum mehr eine sonderliche Naturausrüstung oder gratia gratis data ist[1]), zu Teil geworden war und durch diese das sinnliche Leben dem Geist unterworfen war (II dist. 24 princ. 1 quaest. 1). Es ist also nicht richtig mit einigen die Justitia originalis in solis naturalibus bestehen zu lassen. Diese bildeten blos die Disposition für das jene begründende donum naturalibus superadditum (II dist. 30 princ. 3 quaest. 1 u. 2.). Der Wille ist aber seinem Wesen nach schlechtweg frei, denn die Freiheit ist der Wille selbst und nicht ein zu ihm hinzutretender Habitus (II dist. 24

[1]) S. zum Sprachgebrauch und Gedanken meine DG. II 77 f.

princ. 1 quaest. 3). Der Mensch selbst bewegt seinen Willen, und nicht thun das die Objekte. Keine Kreatur kann den Willen zwingen, aber auch Gott kann das nicht thun, solange er eben will, dass freier Wille sei, denn sonst geräte sein Handeln in einen unmöglichen Widerspruch mit sich selbst (II dist. 25 princ. 4 quaest. 1 u. 2; dist. 38 princ. 2 quaest. 2). Aus diesem Gedanken ergibt sich, dass für einen durch die Sünde unfreien Willen im System Richards kein Platz übrig ist. — Die Erbsünde wird — nach Anselm — bestimmt als die carentia alicuius iustitiae debitae. Darin besteht ihr Wesen oder das Formale; aber dazu kommt als das Materiale der Sünde (wie bei Thomas) die concupiscentia, die eine gewisse habilitas zur inneren Unordnung im Menschen mit sich brachte, und deshalb als Habitus bezeichnet werden kann (II dist. 30 princ. 1 quaest. 1; dist. 31 princ. 2 quaest. 1). Durch die Koncupiscenz natura humana in suis naturalibus peiorata est. Dies ist vermittelt durch die moralische Unordnung, die durch die Verdrängung der gratia gratis data entstand, sowie durch die schädlichen Folgen des Genusses jener Baumfrucht (dist. 30 princ. 1 quaest. 2). Die Pejoration der Natur erbt sich aber vermöge der Lust bei der Zeugung fort (dist. 31 princ. 2 quaest. 2), und zwar entsteht die Erbsünde in der Seele in dem Moment, wo diese dem Fötus von Gott eingegossen wird (dist. 32 princ. 4 quaest. 2)[1]). Wiewohl diese Gedankenreihe die wesentlichen Elemente der augustinischen Theorie acceptiert, verlegt Richard doch das eigentliche Wesen der Sünde nicht in die sündhafte Habitualität, sondern in die einzelnen Akte wie ihm denn diese überhaupt wichtiger sind als der Habitus (dist. 35 princ. 2 quaest. 4). Das eigentlich Bleibende von der Sünde ist nicht die habituelle Concupiscenz, sondern jene Carenz einer Gerechtigkeit, zu der der Mensch verpflichtet bleibt als Nachkomme Adams. Diese Carenz begründet eine obligatio ad poenam, solange als für die Sünde keine Satisfaktion dargebracht wurde (II dist. 42 princ. 2 quaest. 1).

Die Synderesis endlich ist nach Richard zunächst im Intellekt und dadurch dann im Willen wirksam: in intellectu

---

[1]) Richard ist, wie alle Scholastiker, Creatianer.

est aliquod quo determinatur naturaliter intellectus ad dictandum bonum absolute esse volendum . . . Secundum quod est in affectu . ., est illud quo formaliter voluntas determinatur naturaliter ad bonum absolute volendum. Man sieht, dass Richard bestrebt ist, die Synderesis rein formal zu fassen als die der praktischen Vernunft immanente Regel, dass das Gute jederzeit zu wollen ist. Auf diesem Wege wird sie zu einem Inclinativum zum Guten für den Willen (II dist. 39 princ. 3 quaest. 1 u. 2).

Dem Gang des Lombarden folgend kommt im 3. Buch die Christologie und die Gnadenlehre zur Sprache. In der Christologie wird die übliche scholastische Lehre vorgetragen, die originellen Lichter, die Duns auch in diesem Zusammenhang aufsteckte, fehlen. — Persona filii dei purus actus est. Dadurch ist jede Veränderung und jedes Werden für die göttliche Person Christi ausgeschlossen (III dist. 1 princ. 1 quaest. 1). Der Logos nahm nicht aliquem hominem an (III dist. 6 princ. 1 quaest. 2), sondern er nahm die menschliche Natur an, die zwar der Potenz nach persönlich war, aber, indem sie von der Logosperson angenommen wurde, nie eigene Personalität erlangte (ib. dist. 5 princ. 2 quaest 2). Daher ist nur ein Subjekt in Christo anzunehmen (dist. 6 princ. 1 quaest. 1). Die Unio ist eine relatio, in welche der Logos die Menschennatur zu sich versetzt (dist. 5 princ. 3 quaest. 1). Eingehend wird von den Problemen, die die Erkenntnis der menschlichen Seele Jesu aufgab, gehandelt. Die Seele Jesu schaut alles im Logos, und andererseits ist ihr eine besondere scientia der species der Dinge anerschaffen. Von einem Fortschritt der Erkenntnis kann nur insofern die Rede sein, als zu der schon an sich klaren Erkenntnis der Species die Bestätigung durch die allmähliche Erkenntnis der experientia hinzukam (III dist. 14 princ. 2 quaest. 2 u. 4). — Hinsichtlich der Maria meint Richard noch mit der älteren Scholastik, auch ihre Seele sei durch die Verbindung mit dem Fleisch sündlich befleckt worden. Anima virginis ex sui unione ad illam carnem peccatum originale contraxit (III dist. 3 princ. 1 quaest. 1). Aber er modifiziert diesen Gedanken, indem er behauptet: vor ihrer Geburt, noch im Mutterleibe sei Maria geheiligt worden, da

sonst die Kirche ihre Geburt nicht würde festlich begehen können! In ihrem Leben blieb sie von jeder Sünde und sündhaften Regung frei, vollends nach der Empfängnis Christi war jede Möglichkeit der Sünde ausgeschlossen (ib. quaest. 3 u. 4). Als Mutter kommt ihr für die Entstehung und Geburt Jesu ein aktiver Anteil zu (ib. princ. 2 quaest 2; dist. 4 princ. 2 quaest. 1). Die unbefleckte Empfängnis hat Richard also nicht gelehrt. Die Frage, ob der Logos, auch ohne die Sünde, Mensch geworden wäre, lässt er unentschieden (III dist. 1 princ. 2 quaest. 4).

Das Leben und Leiden Christi wird dem Gesichtspunkt des meritum unterstellt. Durch conversatio und passio konnte er vermöge seines liberum arbitrium — von dem Moment seiner Konzeption an — verdienen (III dist. 18 princ. 1 quaest. 1—4). Für sich selbst verdiente er die gloria corporis — die gloria animae stand ihm schon durch die Unio zu —, für uns die Eröffnung des Paradieses und durch seine condigna satisfactio die gratia gratum faciens (ib. princ. 2 quaest. 1—4), die Vergebung der Sünden, die Befreiung vom Teufel und der ewigen Strafe (dist. 19 princ. 1 quaest. 1—3). An diese Zusammenstellung schliesst Richard eine Erörterung des Satisfaktionsgedankens. Die Satisfaktion war für Gott conveniens, weil an ihr Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit offenbar wurde; für uns war sie conveniens, weil es dessen bedurfte, dass, nachdem Gott entehrt worden durch die Sünde, ihm seine Ehre durch das Leiden restituiert wurde (III dist. 20 quaest. 3). Damit sind die Hauptwendungen von Anselms Gedanken wiederholt. Aber dass Richard dieselben keineswegs im einzelnen sich aneignet, zeigen alsbald die Erörterungen der Frage, ob der Tod Christi nötig war zum Zweck der Satisfaktion. Es scheint so, denn da die Sünde als Verfehlung gegen den unendlichen Gott unendlich sei, so müsse ein Unendliches Gott als Satisfaktion dargebracht werden. Nun sagen aber einige, dass jede Strafe zur Satisfaktion genügend gewesen wäre, wenn anders Gott sie als zu diesem Zweck genügend angeordnet hätte. Der Tod Christi ist es nur, weil Gott ihn dazu verordnete. Andere dagegen hätten gemeint, dass dieser Tod notwendig war, da die Menschheit dem Tode

verfallen war und da ausserdem Christus ja zu jeder sonstigen Bethätigung des Gehorsams gegen Gott an sich verpflichtet war. Dagegen ist freilich zu sagen, dass er zu keiner einzigen Form der Strafe verpflichtet war (ib. quaest. 4). Die Frage bleibt unentschieden. Man sieht aber, wie der Gedanke der göttlichen Willkür das Anselmsche Gedankengefüge zerstört, und dass diese Form der Kritik schon vor Duns bräuchlich war.

Wenn durch diese Gedanken die sog. objektive Seite im Erlösungswerk bezeichnet ist, so hat Richard die subjektive Seite durch den Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass Christus das Haupt der Kirche sei und ihre Glieder leitet (III dist. 13 princ. 2 quaest. 1). Christus ist aber Haupt der Kirche nach seiner göttlichen und menschlichen Natur: ratione divinae naturae influit effective et principaliter membris ecclesiae sensum rectae cognitionis et motum rectae affectionis, ratione autem humanae naturae non influit ista nisi meritorie et dispositive; ideo magis est caput ecclesiae ratione divinae naturae quam humanae (ibid quaest. 3). In diesem Zusammenhang hat er aber eine Betrachtung über die Kirche vorgetragen, die von höchstem Interesse ist, weil der durch sie ausgedrückte Gedanke in der lehrhaften Litteratur des Mittelalters überaus selten ist. Die Kirche wird, wie üblich, als collectio fidelium definiert. Die fideles sind dabei, wie stets, die Gläubigen im Gegensatz zu den „Ungläubigen", d. h. Heiden und Juden. Nun muss aber unter den fideles ein Unterschied gemacht werden: Inter autem homines quidam sunt iusti, quidam peccatores. F i d e l e s p r i m i s i m p l i c i t e r p e r t i n e n t a d c o r p u s C h r i s t i m y s t i c u m, quia inter eos est naturae conformitas et colligatio per fidei iuncturas et sacramentorum et communicantia[1]) per charitatem et omnes vivificantur uno spiritu sancto, et ideo istorum Christus est caput simpliciter. P e c c a t o r e s a u t e m f i d e l e s[2]) n o n p e r t i n e n t a d c o r p u s C h r i s t i m y s t i c u m n i s i s e c u n d u m q u i d, quia quamvis habeant conformitatem in natura et aliquo modo sint colligati per iuncturas fidei et sacramentorum, non tamen inter se habent com-

---

[1]) sic!
[2]) Für den Begriff fideles ist diese Bezeichnung lehrreich.

municantiam per charitatem neque vivificantur vita spirituali per spiritum sanctum et ideo istorum Christus non est caput nisi secundum quid. — Nihilominus autem est caput infidelium, qui ultra conformitatem in natura actu non habent aliquid quod pertinet ad corpus Christi mysticum et ideo non est caput eorum nisi in potentia et sic patet, quomodo Christus est caput cuiuslibet partis ecclesiae (ib. quaest. 2). Das ist die Unterscheidung Augustins zwischen den wirklichen und scheinbaren Gliedern der Kirche [1]).

Christi Wirken hat zum Erfolg, dass Gott durch die Sakramente die gratia gratum faciens dem Sünder schenkt. Die Gnade ist wesentlich der eingegossenen Liebe gleich. Sofern die Seele das Gott gefällige esse supernaturale erlangt, reden wir von Gnade; sofern sie verdienstlich zu handeln vermag, von Liebe. Deshalb kann gesagt werden, dass die Gnade unmittelbar in der Essenz der Seele, die Liebe nur mediante voluntate in jener wohne (II dist. 26 quaest. 2 u. 4). Die Gnade wirkt auf den Willen in der Weise der excitatio vel inclinatio ein, ohne aber alleinige Ursache eines Willensaktes zu werden, da zu diesem es immer der Kooperanz des freien Willens bedarf (ib. quaest. 5). Die Gnade ist als übernatürlicher Habitus zu denken, der den Handlungen eine höhere vollkommene Qualität verleiht.. Indem Gott aber summa veritas, summum arduum und summum bonum ist, bedarf es eines dreifachen Habitus: des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (III dist. 23 princ. 1 quaest. 2; princ. 3 quaest. 2). Die Gnade befähigt den Menschen zum verdienstlichen Handeln im Sinn des meritum de condigno, während eine Handlung bloss als Produkt des Willens betrachtet, nur de congruo verdienstlich wäre. Deshalb sind auch die der Gnade vorangehenden Thaten nur de congruo verdienstlich, tamen ex divina liberalitate homini facienti quod in se est gratia datur (II dist. 27 princ. 2 quaest. 1—3).

In der Sakramentslehre befolgt Richard die in der Franziskanerschule übliche Unterscheidung des sinnlichen Symbols und der demselben parallel laufenden Einwirkung der Gnade.

---

[1]) Vgl. noch Alexander v. Hales Summ. IV quaest. 4 membr. 1—3.

Die Sakramente sind nicht causa instrumentalis, und sie „enthalten“ nicht die Gnade, sondern der Sachverhalt ist der, dass das äussere Symbol semper habet concomitantem virtutem divinam gratiam conferentem (IV dist. 1 princ. 4 quaest. 2). Den sakramentalen Charakter hält Richard nicht für eine blosse Relation, sondern für etwas Absolutes in der Essenz der Seele. Character est signum spirituale indelebile distinctivum et spiritualis potestas indelebilis deputata ad aliquod sacramentum (IV dist. 5 princ. 1 quaest. 4. 1. 2). — Im Abendmahl gilt: substantia corporis Christi vere et realiter continetur sub speciebus panis (IV dist. 10 princ. 1 quaest. 1)[1]. Unter diesen Species ist sonach der ganze Leib Christi gegenwärtig, aber eben eigentlich als Substanz und nur folgeweise — durch Konkomitanz — auch nach seiner Quantität. Deshalb ist der Leib an sich auch nicht an einem besonderen Ort der Hostie vorhanden, sondern nur sofern er zu den lokal bestehenden Species in ein quantitatives Verhältnis tritt. Corpus Christi est in loco speciei ut in loco, non per se sed per accidens, inquantum continetur sub specie quae per se est in loco, sicut anima per accidens est in loco corporis (IV dist. 10 princ. 2 quaest. 1). Das kommt im Wesentlichen auf die thomistische Auffassung heraus, nach der nur die Substanz, nicht aber die Quantität des Leibes Christi im Abendmahl gegenwärtig sei, nur dass Richard ausdrücklich die Quantität als unabtrennbar von der Substanz diese begleiten lässt (ib. princ. 1 quaest. 2). Trotzdem soll aber die lokale Gegenwart des Leibes nur vom Standort der Species aus angenommen werden.

In die Darstellung des Busssakramentes ist die Rechtfertigungslehre hineinverflochten. Ich referiere die Hauptgedanken. Alle Busse ist Selbstbestrafung (punire proprium peccatum IV dist. 14 princ. 3 quaest. 1). Im Vollmass kann man die Busse nur durch Infusion der Gnade erlangen. Aber diese erfolgt auf eine vorangehende Disposition hin. So beginnt die Busse ex fide et ex spe et aliquo amore et timore (princ. 4 quaest 2). Das ist die Attrition, die mit innerer

---

[1]) Die Consubstantiationstheorie. für die Duns eine Vorliebe hat, wird verworfen (Quodlib. II quaest. 12).

Notwendigkeit die Führung in dem Bussvorgang übernimmt [1]), da die Kontrition einerseits erst Produkt der Gnadeneingiessung, andererseits an sich das genügende Mittel zur Zerstörung der Sünde ist. Durch die Attrition disponiert sich der Sünder auf den Gnadenempfang und verdient sich, indem er thut quod in se ist, de congruo die Gnade (dist. 17 princ. 1 quaest. 1—3 u. 7). Durch den Vollzug des Sakramentes wird die Liebe dem Herzen eingegossen und durch sie wird der informe Pönitenzakt der Attrition verwandelt in den formierten Akt der Kontrition. Durch diese aber als Liebesakt wird die Sünde aufgehoben und zerstört (ib. quaest. 2). Die Kontrition ist also nicht die Voraussetzung des Prozesses, sondern die Folge (quaest. 7). Die informe Attrition mag der Sündenvergebung vorangehen, die Kontrition ist später als diese und die Gnadeneingiessung. Die Frage, ob die Gnadeneingiessung der Sündenvergebung oder letztere ersterer folgt, hängt mit der anderen zusammen, ob nämlich beide Begriffe durch eine reale Differenz von einander getrennt sind. Nimmt man eine solche an, so ist zu sagen, dass die Gnadeneingiessung ihr direktes Ziel an der Formierung der Attrition und erst das weitere Ziel an der Sündenvergebung hat. Ist man dagegen der Meinung, dass Gnadeneingiessung und Vergebung nicht realiter diversa, sondern nur secundum rationem intelligendi unterschieden sind, so kann man sagen, dass zuerst die Aufhebung des alten Schuldverhältnisses und dann die Herstellung des neuen Verhältnisses zu denken sei (IV dist. 17 princ. 1 quaest. 4; princ. 4 quaest. 4 ib. quaest. 7) [2]).

Der Begriff der Iustificatio kann in engerem und weiterem Sinn gebraucht werden. Im weiteren Sinn begreift er den ganzen inneren Prozess der conversio in sich, im engeren Sinn bezeichnet er die in einem Augenblick geschehende Rechtfertigung als Eingiessung der Gnade. So betrachtet stellt dann die conversio die subjektive Disposition für den Empfang der Gnade durch die Justifikation dar. Die con-

---

[1]) S. unten die Bemerkungen zur Busslehre des Duns.

[2]) Bei Darstellung der scotistischen Rechtfertigungslehre komme ich hierauf zurück.

versio nostrae voluntatis ist also eine voluntaria dispositio ad susceptionem gratiae. Der freie Wille bewirkt die aversio a peccato und die conversio ad deum (IV dist. 17 princ. 4 quaest. 1 u. 3 vgl. Quodlib. III quaest. 3). Die Bekehrung fasst also in sich die Vorgänge der Attrition. Nimmt man diese subjektiven Regungen zusammen mit der Gnadeneingiessung, so fasst die Justifikation — im weiteren Sinn — in sich: impietatis destructio quae est culpae remissio et gratiae infusio et dispositio ad destructionem impietatis quae est culpae detestatio et dispositio ad susceptionem gratiae, quae est liberi arbitrii ad deum conversio (dist. 17 princ. 1 quaest. 2). Während nun der Vorgang der Bekehrung kein momentaner zu sein braucht, gilt von der Justifikation im speziellen Sinn der Gnadeneingiessung als einem schöpferischen Akt Gottes: semper eam infundit in instanti (ib. princ. 4 quaest. 6). Diese Darstellung bringt in klassischer Weie die vulgäre katholische Lehre von der Rechtfertigung zum Ausdruck. Das gilt auch bezüglich der Abstufung der Infusion und der Vergebung, indem die Rechtfertigung essentialius in der gratia infusionis als in der Sündenvergebung bestehe (ib. quaest. 7).

Hinsichtlich des Ablasses verwirft Richard die Meinung, dass derselbe sich nur beziehe auf poenas taxatas a iure vel a iudice d. h. auf die offiziellen satisfaktorischen Busswerke (über diese s. dist. 15 princ. 1 quaest. 8), und nicht auf die poena a deo taxata. Da die Kirche auch letzteres lehrt, so würden nach jener Theorie die Ablässe geradezu schädlich wirken. Folglich ist anzunehmen, dass sie soviel gelten, als die amtliche Leitung der Kirche ex rationabili causa scil. pro utilitate ecclesiae ihnen Geltung beimisst: per eas enim remittitur aliqua portio paenae a deo taxatae (IV dist. 21 princ. 3 quaest. 1).

Im einzelnen die Sakramentslehre des Richard zu behandeln, griffe über unseren Zweck hinaus. Nur das sei bemerkt, dass auch er dieselbe zu einer Fundgrube für die Ethik seiner Zeit gestaltet hat. Das gilt besonders von der Busse, wo Almosen, Fasten, Gebet, die Pflicht der Restitution, Zinsen und

Kapital[1]), Spiele[2]) etc. behandelt werden (s. bes. IV dist. 15 u. 16), sowie von der Ehe; s. noch die Betrachtungen über das aktive und kontemplative Leben (III dist. 25 princ. 1) sowie die Lehre vom Gesetz, wo die ethischen Fragen der zehn Gebote[3]) behandelt sind (III dist. 37; s. noch dist. 29 u. 33)[4]). Der gesetzliche Zug der Zeit kennzeichnet auch die ethischen Erörterungen des vorsichtigen Mannes. Die peinliche Kasuistik und ethische Advokatenkunst, die bei Duns auffällt, fehlt auch bei ihm nicht, obwohl sie noch nicht so stark ausgebildet ist. Zum Belege seien aufs Geratewohl einige Beispiele herausgegriffen. Das Sabbatgebot verbietet die Arbeit excepto casu necessitatis, nicht aber die opera liberalia, wie etwa das Studium oder die Überlegung seiner Arbeiten (III dist. 37 princ. 2 quaest. 4). Im Notfall darf man stehlen (ib. princ. 3 quaest. 4). Der Verkehr mit meretrices ist Sünde, aber der Staat gestattet ihn, um schlimmeren Dingen vorzubeugen (ib. quaest. 3). Die Ausübung des debitum coniugale während der Schwangerschaft ist gestattet, wenn nicht die Gefahr des abortus vorliegt, sei doch die geschlechtliche Begierde bei Schwangeren besonders lebhaft (IV dist. 32 princ. 2 quaest. 3). Richard pflichtet denen nicht bei, die den Konkubitus während der Menstruation verbieten, weil, wie sie sagen, der Körper des Weibes in jener Zeit sich in einem Zustand der corruptio befinde, quam ostendit earum foetor illo tempore oder weil die dann erzeugten Kinder oft aussätzig werden (ib. princ. 4 quaest. 1) usw.

Statt weitere Details aus der Theologie Richards anzuführen, möchte ich jetzt nur noch in Kürze einen für seine Gesamt-

---

[1]) Über den Handel s. interessante Betrachtungen Quodlib. II quaest. 23.

[2]) Vgl. Quodlib. II quaest. 29.

[3]) Die eingehende Behandlung, die Richard all diesen Fragen widmet, lässt den Wunsch als gerechtfertigt erscheinen, dass jemand seine Ethik einer eingehenden Untersuchung unterziehen wollte.

[4]) S. noch Quodlib. III quaest 12 über die Zauberei, mit z. T. recht naiven Bemerkungen, z. B.: quandoque videbis mulieres turpes et oculos turpes habentes et tamen quandoque aspicientes magis ad suum amorem alliciunt ex aspectu suo quam longe pulchriores mulieres . . ., unde viris periculosum est tales mulieres respicere. Das war also auch Hexerei!

anschauung wichtigen Punkt aus seiner Philosophie zur Sprache bringen. Es ist seine Anschauung von den Universalien [3]). Quidquid a deo creatum est singulare est, universale enim est per operationem intellectus (I dist. 36 princ. 1 quaest. 1; cf. Quodlib. I quaest. 1). Das Reale für uns ist also das einzelne, das Universale besteht für uns nur in der Form des Gedankens. Das greift über den Realismus der Späteren noch nicht hinaus. Ebenso gibt Richard nur das Übliche wieder, wenn er betont, dass wir die species increatae der Dinge an sich nicht erkennen, denn dieselben sind unserem Intellekt, der vielmehr eine leere Tafel ist, nicht mitgegeben und sie werden uns in den phantasmata, die unsere Sinneswahrnehmung von den Dingen überkommt, auch nicht unmittelbar offenbar. Also: non cognoscimus per naturam de lege communi substantiam per propriam eius speciem, nisi accipiatur species pro verbo, quod intellectus concipit de ea per suas proprietates (II dist. 24 princ. 3 quaest. 3; cf. dist. 25 princ. 5 quaest. 1). Wir besitzen sonach das Universale oder die Species des Dinges nur als subjektive Vorstellung, als das Wort, das wir uns unter dem Eindruck der Merkmale des Dinges bilden. So ist unsere Erkenntnis aber beschaffen, weil wir als Sünder nicht die volle und unmittelbare Gotteserkenntnis besitzen. Hätten wir diese, so hätten wir auch die unmittelbare Erkenntnis der Ideen, denn diese sind mit Gottes Wesen identisch (ib.). Die Ideen sind nämlich, nach Richard, zwar wirklich, aber nicht an sich seiende oder absolute Realitäten, sondern sie sind im göttlichen Intellekt, indem Gott von Ewigkeit her seine Essenz erkennt, in welcher plures relationes secundum rationem ad diversas creaturas gesetzt sind (I dist. 36 princ. 2 quaest. 3). Das heisst, Gott sieht seine Essenz an als das durch die Kreatur Dargestellte oder Nachgeahmte und Darzustellende oder Nachzuahmende und schuf so in sich die Ideen oder Urbilder der Kreaturen nicht nur bezüglich der Species, sondern auch der Individuen (ib. quaest. 4). — In diesen letzten Gedanken biegt Richard freilich von den geläufigen Wegen des Realis-

[3]) Hierauf ist schon Hauréau eingegangen (Hist. de la philos. scol. II 2, 109 ff.), aber er überschätzt m. E. die Hinneigung zum Nominalismus bei Richard.

mus ab. Das Gedachte oder die geistige Species des Dinges ist keine an sich seiende Realität, sondern es ist die Relation des Dinges zu Gottes Wesen als seinem Urbild.

Demgemäss ist die Ansicht, dass das Universale als etwas den Intellekt Bewegendes real sei, ebenso falsch als die Meinung, dass das Universale in quolibet singulari real bestehe. Das Universale kann vierfach vorgestellt werden: 1. als Ursache aller Dinge, dann ist es Gott; 2. als die Form, die fähig wäre die verschiedenen Teile der Materie zu formen, si esset actu existens a materia separata; 3. als der Begriff von der intelligiblen Species, den wir universal nennen, sofern er z. B. nicht nur einen bestimmten Menschen, sondern den Menschen darstellt; 4) nach Porphyrius: universale est quod praedicatur (die Ausg. hat: patitur) de pluribus, et hoc est proprie universale, denn die drei ersten Gruppen bezeichnen eigentlich Singularia. Das Universale bezeichnet also die Essenz des Dinges in seiner Einheit, wie sie erkannt wird aus der Vielheit seiner Merkmale, sowie ipsam universalitatem quae est praedicabilis de pluribus. Aber in diesem wie jenem Sinn ist das Universale für uns ein Gedankending, quia ipsa universalitas est res constituta a ratione. Das Universale non potest esse actu in re extra (II dist. 3 princ. 3 quaest. 1). Obgleich nun aber das Universale realiter non existat, tamen eius species realiter in intellectu existit. Es existiert in keinem Subiectum corporale und hat keine existentia realis, ist aber trotzdem res aliqua und hat an der geistigen Existenz eine existentia realior, als die der Körper ist. Das Universale besteht also einerseits in den subjektiven Begriffen, die wir uns von den Dingen und ihren Arten machen, und andererseits darin, dass die Dinge Darstellungen und Abbilder des göttlichen Seins sind und als solche unseren Intellekt bewegen (ib.) — Hieraus ergiebt sich aber, dass Richard dem Peripatetismus des Thomas weit näher stand als jenem formalen Realismus des Duns. Bei Duns entspricht jedem Gedanken eine intelligible Realität, bei Richard ist der Gedanke rein subjektiv und nicht fähig, das Wesen des Dinges als solches zu erfassen, weil dieses nicht eine besondere intelligible Grösse ist, sondern ein Bestandteil des göttlichen Wesens selbst, denn quidquid est in divino intellectu

realiter idem est cum eo (I dist. 19 princ. 3 quaest. 3). Von diesem Standpunkt aus ist es begreiflich, dass Richard solche Konsequenzen des Realismus wie die seit Bonaventura in der franziskanischen Dogmatik vorgetragene Lehre von der materia prima ebenso zurückweist (Quodlib. II quaest. 5), wie er den realen Unterschied zwischen dem esse actualis existentiae und der essentia cuius est esse verneint (Quodlib. I quaest. 8). Zu diesen Fragen hat Duns Scotus ganz anders gestanden, aber beide Denker treffen sich doch in dem einen Punkt, dass das Einzelne und Individuelle das Ziel der Schöpfung und das eigentlich Bedeutende in der Welt sei. Von hier aus bewährte sich dem einen Denker die intelligible Realität, die allem einzelnen zu grunde liegt, den andern hingegen trieb das Bewusstsein von den Bedingungen des wirklichen Daseins zur Behutsamkeit bezüglich des intelligibeln Seins der Dinge, es schien genug daran zu sein, dass alle Dinge in Gott Urgrund und Urbild haben, die genauere Erkenntnis in diesem Leibesleben unerreichbar zu sein.

Richard von Middleton hinterlässt seinem Leser keinen unangenehmen Eindruck. Mit grosser, sich überall gleichbleibender Gründlichkeit und Sorgfalt behandelt er alle dogmatischen und ethischen Fragen seiner Zeit. Er besitzt eine erhebliche Belesenheit und deutet durch seine Citationsweise[1]) an, dass er die Bücher, die er citiert, selbst in Händen gehabt hat. Ebenso ist er ein sorgfältiger und geschickter Dialektiker. Aber der grosse systematische Zug, der manchen seiner Zeitgenossen kennzeichnete, fehlt ihm. Der Ansatz zu vielen der Gedanken, die Duns später zu den originellsten Konsequenzen verwandte, war ihm wohl bekannt[2]), aber er hütete sich ängstlich eine Ansicht zu acceptieren, welche die kirchlichen Autoritäten wider sich hatte. Nicht selten betont er, dass er nur unmassgeblich, sine praeiudicio etwas lehre, häufig referiert er nur die üblichen Anschauungen, ohne eine Entscheidung zu wagen. Es ist lehrreich für die Stimmung des Mannes aber nicht minder für

---

[1]) Z. B. „gegen Ende", „in der Mitte" etc. des betr. Buches.

[2]) Man ist erstaunt, wie viel Scotistisches vor Scotus Bestandteil der gelehrten Tradition war.

den Geist der Zeit die Erörterung der Frage, ob ein Lehrer eine Quaestio aufnehmen darf, die zwar nützlich zu wissen ist, ihm aber malivolentia eintragen würde, zu lesen, s. Quodlib. III quaest. 22. Es ist eine Todsünde, die betreffende Lehre nicht vorzutragen, wenn durch die Unterlassung Glauben und Sitten Schaden leiden würden. Wenn aber letztere Gefahr nicht vorliegt, wohl aber es den auditores nützlich wäre über diese Frage etwas zu hören, so begeht der aus Furcht sie auslassende Dozent eine veniale Sünde. Wenn aber probabiliter sich für die Kirche keine schlimmen Folgen aus der Auslassung ergeben, und der Dozent sie vornimmt pro conservanda charitate et pro vitanda turbatione et scandalo et malis iudiciis quae ex receptione et determinatione illius quaestionis oriri possent: sic dico, quod mereretur. Aus dieser Stimmung begreift sich auch das Schlusswort des Sentenzenkommentars: si quid autem dixi novum in hoc quarto vel in aliquo aliorum librorum quod non sit confirmatum auctoritate solida vel ratione necessaria vel certa experientia, intendo, quod accipiatur, ut dictum sine pertinaci assertione et sine praeiudicio sententiae melioris. Et quamvis non recolam nec credam me alicubi scripsisse aliquid quod retractatione indigeat, tamen si aliquid tale inveniretur in libris meis, quod non credo, paratus sum humiliter retractare. Wie lehrreich sind diese Worte doch zur Erklärung jener Unterwerfung unter die kirchliche Glaubensautorität bei Duns Scotus (s. unten). Aber wie charakterisieren sie doch auch den Gegensatz der beiden Zeit- und Ordensgenossen! Richard hatte Recht, er hat nichts „Neues“ gebracht und daher nichts zurückzunehmen, er war kein Häretiker.[1]) Aber Duns hat, unter denselben ungünstigen Zeitverhältnissen arbeitend, eine nicht geringe Anzahl der Lehren, die Richard ängstlich als zu frei mied, aufgegriffen und sie durch die Virtuosität seiner Dialektik und seinen wissenschaftlichen Mut zu Schullehren seines Ordens ausgeprägt. Er hat etwas „Neues“ zu sagen gewagt und hat das Denken von zwei Jahrhunderten in seine Bahnen gezwungen. Der hierarchischen Beschränkung

[1]) Vgl. Sent. IV dist. 13 princ. 5 quaest. 1: haereticus ille est qui profitetur Christum et eius dogmata corrumpit.

der theologischen Lehre, wie sie damals beliebt zu werden anfing, hat er freilich einen Preis zahlen müssen, um den sie es riskieren konnte, der Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade Freiheit zu gewähren: die Theorie des kirchlichen Positivismus.

Die Hauptmerkmale der Oxforder Schule, die Richard und Duns gemeinsam sind, dürften folgende sein: die Erkenntnis, dass die Theologie eine praktische Wissenschaft ist, der Gedanke vom Willensprimat im Menschen, die Bestimmung des göttlichen Willens als absolute Freiheit und Willkür (potentia absoluta und ordinata), die anselmische Fassung der Sünde, sowie die Ansicht von der durch sie unbeeinträchtigten Freiheit des Willens, der symbolische Sakramentsbegriff, der aber überhaupt franziskanische Doctrin war. Beide vertreten im ganzen wie in vielen Einzelheiten die Theologie ihres Ordens wie der besonderen theologischen Schule, aus der sie hervorgegangen sind. Aber wie gross sind trotz dieser gemeinsamen Grundlagen die Unterschiede. Der eine war ein tüchtiger Professor, dem spätere Zeiten[1]) nicht ohne Recht die Ehrentitel Doctor solidus oder fundatissimus beilegten, der andere war ein genialer Denker, gleich gross als scharfer Kritiker wie als mutiger Forscher, ein bahnbrechender Geist. Gegenüber diesen grossen Differenzen rücken die einzelnen Abweichungen in ihren Schatten.

Ich bedaure lebhaft, dass mir die Sentenzenerläuterungen von Männern wie Wilhelm von Ware oder Nikolaus v. Occam, Robert Cowton oder die verschiedenen Werke des Johann von Wales[2]) nicht zugänglich waren. Indessen meine ich, dass wir ihnen kaum mehr als weitere Bestätigungen für den erkannten historischen Zusammenhang würden entnehmen können. Die englische Theologie ist von Anselm angebahnt worden, sie empfing für die Zeit der späteren Scholastik ihre Prägung durch Robert von Lincoln. In diesem historischen Zusammenhang hat sich die Entwicklung des Duns Scotus vollzogen. In welcher Richtung die wissenschaftlichen Fortschritte seines Zeitalters — bes. durch Thomas von Aquino und Heinrich

[1]) Little, Grey friars p. 214.

[2]) Von dieser ganzen Litteratur ist bisher m. W. nichts gedruckt Über die Handschriften giebt Auskunft Little, Grey friars p. 213 (Wilhelm). 158 (dieser ältere Occam). 222 (Robert).

von Gent — für ihn bedeutsam wurden, wird in anderem Zusammenhang zu berühren sein.

4. Damit ist in grossen Zügen der geschichtliche Rahmen bezeichnet, innerhalb welches sich das Leben des Duns abgespielt hat. Hinsichtlich dieses Lebens selbst sind wir fast ganz im Dunkeln. Die genaueren Nachrichten, welche die Biographen, die einige hundert Jahre nach ihm schrieben, bringen, sind — auch falls sie auf Ordenstraditionen zurückgreifen — im höchsten Grade fragwürdig. Die Mehrzahl verrät nur zu deutlich die Absicht, Grosses und Wunderbares von dem Mann zu berichten, den die Jahrhunderte nur immer grösser gemacht hatten. Ich stelle zunächst die urkundlich sicheren Daten aus dem Leben des Duns zusammen. Es sind nur wenige: 1) Der Name: Johannes Duns Scotus. Ein direkter Schüler des Duns, der Herausgeber der expositio in XII ll. Metaphys. Arist. gibt zum Ende dieses Werkes den Namen an: magister Ioannes Duns qui fuit natione Scotus, religione Minor. Zwei „Johannes Scotus" finden sich unter den Unterschriften der 1309 vollzogenen Approbation der Werke des Raymund Lullus, damals war aber unser Autor bereits tot. 2) Er starb am 8. November 1308 zu Köln. So berichtet Trithemius und so stand es auch auf der Tafel der verstorbenen Franciskaner in Köln: D. P. Fr. Joannes Scotus, sacrae theologiae professor, doctor subtilis nominatus, quondam lector Coloniae, qui obiit anno 1308, VI. Idus Novembris. In seiner positiven Knappheit kann dies Datum nicht wohl bezweifelt werden (s. Wadding, Leben des Duns zu Anfang des 1. Bandes seiner Ausg. der Werke § 34. 47). 3) Er gehörte dem Franziskanerorden an, studierte in Oxford, docierte hier und in Paris und verfasste in Oxford wie in Paris eine Anzahl von Schriften, die alsbald näher zu besprechen sein werden. Diese Daten bedürfen keiner Belege. 4) Ein sehr wichtiges Datum bietet eine Oxforder Urkunde dar, die Wood mitteilt [1]. Am 26. Juli 1300 beantragt der Minoritenprovinzial Hugo de Hertelpol bei dem Bischof von Lincoln für 22 Minoriten die Befugnis zum Beichtehören. Der Bischof erteilt das Recht

[1]) Wood, City of Oxford ed. Clark, II, p. 386f.

aber nur acht Brüdern. Unter den Vorgeschlagenen, aber Zurückgewiesenen, befindet sich auch an 16. Stelle Johannes Douns. Dass dies unser Duns ist, kann schlechterdings nicht bezweifelt werden. 5) Auf die Übersiedlung von Oxford nach Paris nimmt Bezug die zweite amtliche Urkunde, welche des Duns Erwähnung thut. Es ist ein Schreiben des Ordensgenerals Gondisalvus aus Ascoli an den Guardian des Pariser Konventes der Franziskaner, vom 18. November (XIV. Kal. Dec.) 1304. Hier wird die statutenmässige Präsentation zweier, nicht der Ordensprovinz Francia angehörenden Franziskaner zum Magisterium in Paris angeordnet[1]. Der General empfiehlt sonderlich zu diesem Zweck Johannes Scotus: dilectum in Christo patrem Ioannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti ingenioque subtilissimo aliisque insignibus condicionibus suis partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est, informatus sum ad plenum, dilectioni vestrae assigno etc. Daneben wird der andere (Albert von Metz), obgleich der Altere, nur bedingungsweise und kurz erwähnt (s. Wadding l. c. 24). Man kann gegen diese Urkunde Zweifel erheben[2]. Zwar nicht wegen der Namensform, denn dieselbe braucht auch der Kölner Konvent in dem Verzeichnis der Toten, wohl aber wegen der experientia longa, welche der in Italien lebende General von dem — nach üblicher Berechnung des Geburtsjahres — damals erst dreissigjährigen Minoriten zu haben behauptet. Andrerseits stimmt aber die Charakteristik und auch die Zeit so vorzüglich zu allem, was wir sonst wissen, dass die Beziehung auf unseren Duns Scotus als sicher bezeichnet werden kann. Man wird aber freilich durch diese Urkunde geneigt sein, die übliche Tradition des Geburtsjahres in Zweifel zu ziehen. Lassen wir aber diese Frage zunächst beiseite, so ergibt sich aus der Urkund esoviel, dass Duns im Jahre 1304 bereits im Orden einen bekannten Namen besass

[1]) Vgl. hierzu die franzisk. Generalkonstitutionen v. J. 1292 (bei Ehrle, Archiv f. Litt.- u. Kirchengeschichte des Mittelalters VI, 107 n): quod illorum qui Parisius sunt lecturi sententias vel ad magisterium praesentandi tertius semper de provincia Franciae, alii vero duo de aliis provinciis ordinis magis idonei assumantur.

[2]) Vgl. Renan in der Histoire littéraire de la France XXV, 410.

und dass er — der Brief kam kaum vor Anfang 1305 nach Paris — etwa im Frühjahr 1305 nach Paris übersiedelte. — Diese Daten empfangen aber eine Erläuterung aus dem, was wir sonst aus dem Studiengang der Oxforder Franziskaner wissen [1]). Die philosophischen Studien sollten in der Regel acht Jahre währen, es folgen sechs Jahre theologischen bes. biblischen Studiums. Drei Jahre über bethätigte der Mönch sich dann als theologischer Opponent und Respondent. Nach diesem — neunjährigen — theologischen Studium wurde es gestattet, über die Sentenzen zu lesen, oder das theologische Baccalaureat zu übernehmen. Nach dreijähriger akademischer Thätigkeit findet dann eine grosse akademische Disputation statt und nun wird der Baccalaureus Doktor der Theologie. Das theologische Studium bis zum Baccalaureat umfasst also einen Zeitraum von neun Jahren, bis zum Doktorat von etwa zwölf Jahren. Die Situation im Leben des Duns ist nun ohne Frage die, dass er in Oxford theologischer Baccalaureus war und in Paris dann den theologischen Doktorat empfing. Sowohl die Chronologie als die Verfügung des Ordensgenerals beweisen das [2]). Duns hat also, äusserlich angesehen, in Oxford keine irgendwie leitende Stellung eingenommen.

Das ist es also, was wir aus dem Leben des Duns mit Sicherheit wissen. Nun erhebt sich aber die Frage, ob und inwieweit den sonstigen Überlieferungen positive Daten entnommen werden können. Es handelt sich zunächst um Jahr und Ort seiner Geburt. Nach Wadding (§ 12) und Hugo Cavellus [3]) ist Duns geboren im Jahre 1274. Wadding erblickt in dem Zusammenfallen der Geburt des Duns und des Todes Bonaventuras in demselben Jahre ein besonderes Zeichen der göttlichen Gnade gegen die Minoriten. Renan folgert daraus, dass dieses Zusammentreffen nicht wohl habe unbe-

---

[1]) S. Little, The grey friars p. 44 seqq.

[2]) Im J. 1300 ist Duns nach der oben S. 34 erwähnten Urkunde, nicht Doktor, da ihm nicht, wie zweien von den Vorgeschlagenen, diese Würde ausdrücklich beigelegt wird.

[3]) In seiner Vita Scoti (4) im Anfang zu Scoti . . . in I et II Sent. quaestiones . . nunc noviter recognitae per Hugonem Cavellum, Antverp. 1620.

merkt bleiben können, die Richtigkeit des Datums[1]). Es ist gewiss anzuerkennen, dass die beiden gelehrten Franziskaner einer Tradition ihres Ordens folgten. Indem dieselbe aber der quellenmässigen Begründung entbehrt, ist sie gerade durch den pragmatischen Zusammenhang mit dem Tode Bonaventuras verdächtig. Dazu kommt die soeben aus dem Schreiben des Generals von 1304 sich ergebende Beobachtung. Dass die Angabe falsch ist, lässt sich aber evident und nicht nur vermutungsweise zeigen. Ende Juli 1300 wurde Duns zum Beichtehören vorgeschlagen, wie wir sahen. Damals muss er aber sein dreissigstes Lebensjahr bereits vollendet haben. Die Generalkonstitutionen des Ordens von 1292 bestimmen, dass erst nach vollendetem 25. Lebensjahr die Brüder Priester werden dürfen et exsecutionem confessionis quarumcunque personarum extra nostrum ordinem existentium et praelationis officium nullus habeat de cetero n i s i q u i XXX a n n o s c o m p l e t o s h a b u i t i n a e t a t e[2]). Hieraus folgt unweigerlich, dass Duns nicht nach 1270 geboren sein kann. Da es aber doch nicht wahrscheinlich ist, dass gerade in dem Jahr, wo e r das 30. Lebensjahr vollendete, jene 22 Brüder proponiert wurden, so werden wir an das Ende der sechziger Jahre gewiesen. — Die Entstehung der entgegenstehenden Überlieferung begreift sich einfach. Wusste man, dass Duns Scotus jung gestorben war, so lag es nahe, um das Wunderbare seiner Lebensarbeit zu erhöhen, ihn möglichst jung zu machen und es lag auch nicht zu fern, gerade das Todesjahr Bonaventuras zu seinem Geburtsjahr zu machen. Wie wenig Positives von seinem Leben bekannt war, ergiebt sich daraus, dass Trithemius einen ähnlichen, von Späteren gedankenlos nachgeschriebenen Pragmatismus konstruiert, indem er ihn zu einem Zuhörer des ersten grossen Meisters der Franziskanerschule, des Alexander von Hales macht, obwohl Alexander doch schon 1245 starb! Nun hat aber ein anderer Franziskaner, Thevet, eine andere Tradition gekannt. Nach dieser ist Duns nicht im 34., sondern im 43. Lebensjahr gestorben, sonach also 1266 geboren[3]). Dann

[1]) l. c. p. 405. — 1274 starb übrigens auch Thomas v. Aquino.

[2]) Ehrle, Archiv für Litt. u. KG. etc. VI, 129f. Anm.

[3]) Les vraies portraits et vies des hommes illustres, Paris 1584, p. 148r.

wäre Duns damals, als der Provinzial ihn als Beichtiger vorschlug, 34 Jahr alt gewesen, und als sein General ihn so hoch pries, immerhin ein Mann von 38 Jahren gewesen. Wie also bei dieser Datierung die beiden uns überlieferten Urkunden erklärlich sind, so auch die Riesenarbeit, die uns in den Werken des Duns vorliegt. Freilich geschichtlich kontrolierbar ist auch diese Angabe nicht, aber alle uns bekannten Daten stimmen zu ihr: Duns war im Jahre 1300 vierunddreissig Jahr alt. Als er im Jahre 1304 für den Pariser Doktorat vorgeschlagen wurde, musste ein Studium von ca. 20 Jahren hinter ihm liegen (vgl. S. 36). Er hätte also mit 18 Jahren seine Studien begonnen. Letztere Kombination lässt es auch nicht geraten erscheinen, weit hinter das Jahr 1266 zurückzugehen. Man wird also mit einiger Sicherheit sagen dürfen: Duns ist zwischen 1265—1270 geboren. Dann dürfte aber die Angabe 1266 auf zuverlässiger Tradition beruhen [1]).

Dasselbe Dunkel, das über dem Datum der Geburt lagert, erstreckt sich auch auf den Ort derselben. England, Schottland und Irland streiten sich um die Ehre, den grossen Lehrer hervorgebracht zu haben. In Oxford stellte 1451—1455 ein deutscher Abschreiber neun Abschriften des Sentenzenkommentars von Duns her. Zum Schluss der Abschriften fügte er ein Explicit an. Das erste lautet: Explicit lectura Doctoris Subtilis in universitate Oxoniensi super primum librum Sentenciarum, sc. Doctoris Iohis. Duns nati in quadam villicula pochiae (= parochiae) de Emyldon vocata Dunstañ in Comitatu Northumbrie pertinente domui Scolarium de Merton halle in Oxonia, et quondam socii dicte domus. [2]) Auf Grund dieses Zeugnisses wird seit Thevet (l. c. 147^{v}) von manchen Duns als Engländer in Anspruch ge-

[1]) Könnte nicht eine einfache Umstellung der Zahlen im Gedächtnis — sie war beeinflusst vom Eindruck der kurzen Lebenszeit des grossen Mannes — die Entstehung der 34 Lebensjahre aus 43 Jahren erklären? Dann spräche indirekt auch die landläufige Tradition für die von uns befolgte.

[2]) Renan l. c. p. 405; Wadding § 9. Der mitgeteilte Text (geschrieben 1451) genau nach Henderson, Merton-College (Oxf. 1899) p. 289.

nommen. Nach einer anderen alten Überlieferung, die auf Schüler des Duns zurückgeht, war er Schotte und wurde geboren zu Duns, einem acht Meilen von der englischen Grenze belegenen Dorf der schottischen Provinz Marchia. [1]) Mit dieser Annahme würde das bekannte Epitaphium des Duns übereinstimmen:

Scotia me genuit,
Anglia me suscepit,
Gallia me docuit,
Colonia me tenet. [2])

Dagegen behaupten die irischen Franziskaner, wie besonders Wadding und Cavellus, Duns Scotus sei geboren zu Dun oder Dunum, einer alten Stadt der irischen Provinz Ulster, nämlich dem heutigen Down-Patrick. Hier soll nach alter Sage in einem Grabe die Asche des heil. Patrick, des heil. Columban und der heil. Brigitte ruhen. Da nun bekanntlich Scotia im früheren Mittelalter nicht selten für Hibernia gebraucht wird, — noch 1256 nannte, gelegentlich der Einteilung der Ordensprovinzen, Bonaventura die provincia Hiberniae sive Scotiae, wobei nur an Irland gedacht ist, da die wenigen schottischen Minoritenklöster der Provinz Anglia zugeteilt waren —, so soll der Beiname Scotus einen Iren bezeichnen. [3]) Dass nun irische Franziskaner sich um die Erklärung und Herausgabe der Werke des Duns hervorragend verdient gemacht haben, bildet natürlich ebenso wenig eine Instanz für diese Annahme, als dass in irischen Klöstern die scotistische Theologie besonders eifrige Anhänger fand. — Es ist m. E. unfraglich, dass dieser dritte Anspruch als unbegründet zurückzuweisen ist. Was

---

[1]) Belege bei Renan p. 406.

[2]) Renan, p. 407 meint, dass diese Verse „fort bien" zusammenfassen was wir über Duns' Leben wissen. Das ist aber ein sehr unvorsichtiges Urteil. Sicher ist nur die 4. Zeile. Zeile 3 ist, obgleich in ihr „la France est en possession de la meilleure part", offenbar unrichtig. Zeile 1 ist fraglich, daher natürlich auch das suscepit von Z. 2.

[3]) S. auch den Handschriftenkatalog von Assissi v. J. 1381, wo es heisst: opus super quatuor libros Sententiarum mag. fratris Johannis Scoti de ordine Minorum qui et doctor subtilis nuncupatur de provincia Hiberniae.

aber die erste und die zweite Ansicht anbetrifft, so spricht für Schottland der Beiname Scotus, für England die positive Notiz jenes Schreibers, der offenbar eine im Merton-College herrschende Tradition bezüglich des Duns wiedergibt. Dazu kommt, dass nach derselben Notiz Duns selbst zu dem genannten College gehört habe. Ist dies zutreffend, so würde die Bestimmung der Statuten des Colleges, dass niemand aufgenommen werden dürfe, der nicht aus einer Diöcese stammt, in der das College Eigentum besitzt [1]), wohl auch für die englische Herkunft des Duns sprechen. [2]) Die Zugehörigkeit des Duns zum Merton-College ist freilich neuerdings [3]) und so zuletzt von Henderson in seiner Geschichte des Merton-College bestritten worden (S. 289 f.). Aber das Resultat „that the Franciscan monk Duns Scotus was not a scholar of Merton" scheint mir doch etwas zu zuversichtlich formuliert zu sein. Für die Zugehörigkeit zum College spricht 1. die einhellige Tradition, 2. die sehr genaue und positive Angabe jenes Schreibers von 1451. Dass kein Mönch zum College gehören durfte, ist richtig, aber Duns kann ja, als er Mönch wurde, das College verlassen haben, wie etwa Johann von Wales bereits Baccalaureus der Theologie war, als er in den Orden eintrat [4]). Der handschriftlich vorhandene Catalogus vetus (ca. 1422, Henderson p. 287. 290) führt nun wirklich einen Doun*e* (korrigiert in Doun*s*) an, unter Eduard II. (1307—27). Man kann nun diese Notiz als die Quelle der — falschen — Tradition ansehen. Man kann aber auch hier eine zufällig oder absichtlich abweichende Schreibung des Namens annehmen. Dass aber auf die Chronologie des Kataloges für die älteste Zeit nicht viel Verlass zu sein scheint, folgt schon daraus, dass auch Roger Bacon in ihm aufgeführt wird (Henderson p. 288), der doch schon ca. 1214 geboren ist, während die Anfänge des Colleges in das J. 1264 fallen. Demnach kann m. E. nur gesagt werden, dass die Tradition über die Zugehörigkeit von Duns zum Merton-College unsicher ist, dass aber,

[1]) Bei Henderson, Merton-Coll. p. 15.

[2]) Das scheint die Meinung von Döllinger zu sein. Kirchenlex. X.[2] 2128.

[3]) Z. B. Maxwell Lyte, hist. of university of Oxford, 1886, p. 116.

[4]) S. Monumenta franciscana ed. Brewer I 542.

angesichts des präcisen Zeugnisses von 1451, von einer gewissen Wahrscheinlichkeit immerhin wird geredet werden dürfen.

Alles in allem scheint also doch die englische Herkunft des Duns als die wahrscheinlichste zu bezeichnen zu sein.

Zur Erklärung des Beinamens Scotus wären verschiedene Möglichkeiten denkbar: vielleicht konnte man einen Northumbrier im 13. Jahrhundert auch als Schotten bezeichnen, oder die Familie des Duns war wirklich schottischer Herkunft oder Duns ist in einem schottischen Minoritenkloster gewesen. Letzteres erscheint am wahrscheinlichsten. Dazu stimmt S. 39 A 3. Jedenfalls wird der Name Duns die lokale Herkunft des Mannes — wie die Beinamen Aquinas, Alesius, Gandavensis etc. — bezeichnen, während Scotus auf die Stammeszugehörigkeit oder auf klösterliche Beziehungen zu Schottland ginge. In der amtlichen Bezeichnung konnte man von dem unbekannten Dun oder Dunstan absehen und ihn einfach Scotus nennen, wie ja auch andere Männer der Zeit bezeichnet wurden. Aber aus der Häufigkeit letzterer Benennung ist es erklärlich, dass die Bezeichnung Duns sich neben Scotus behauptete.[1] Schliesslich sei noch bemerkt, dass jedenfalls die schottische und englische Tradition mit einander gegen die irische Herkunft des Duns sprechen, denn beiden liegt offenbar eine und dieselbe Kunde zu Grunde, nämlich dass Duns Scotus nicht weit von der schottischen Grenze geboren ist. Ob nördlich oder südlich von derselben, das wird sich allerdings kaum je zur vollen Gewissheit erheben lassen.

Auch die Kindheit und der Bildungsgang des Duns liegen im Dunkeln. Die Erzählungen aus seiner Kindheit, etwa dass er auffallend unbegabt und stumpfsinnig gewesen, die heilige Jungfrau ihm aber auf sein Gebet und Flehen hin erschienen sei und ihm unter der Bedingung, dass er ihr hinfort sonderlich dienen solle, wunderbaren Scharfsinn und Gelehrsamkeit verliehen haben, diese und ähnliche Erzählungen sind natürlich historisch vollständig wertlos. Dass er zum Merton-College

[1]) In der gelehrten Sprache des Mittelalters sprach man in der Regel von Scotus. Dann wurde in Analogie zu dem Doppelnamen der anderen Scholastiker Duns Scotus üblich, fast so als wäre Duns ein Vorname, und neuerdings sagen wir in der Regel nur Duns und nicht Johannes.

gehörte, kann höchstens als wahrscheinlich bezeichnet werden. Ebenso unsicher ist die Tradition, dass er den Wilhelm von Ware zum Lehrer hatte.[1] In welcher Richtung diese Oxforder Studien auf ihn eingewirkt haben, wurde bereits oben erörtert. Auch darüber wann und wo er in den Minoritenorden eintrat, fehlen alle sicheren Nachrichten. Die Irländer meinen in Down-Patrick, die Schotten in Dunfries, wieder andere zu Oxford oder zu Newcastle oder zu Ware.[2] — Wilhelm von Ware mag in Oxford gelehrt haben, dass er in Paris wirkte, ist sicher. Dass aber Duns an seiner Stelle in Oxford Magister wurde, wie die übliche Angabe will, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass er in Oxford überhaupt nur Baccalaureus war. Damit fällt auch die Angabe hin, dass die Schärfe seiner Dialektik viele Studierende nach Oxford gezogen haben soll, ihre Zahl sei von 3000 auf 30 000 gestiegen.[3])

In Oxford werden seine philosophischen Schriften (s. unten) entstanden sein, aber der Hauptsache nach auch der grössere Sentenzenkommentar, das sog. Opus Oxoniense. Wadding hat einige Anhaltspunkte zur Zeitbestimmung dieses Werkes ausfindig gemacht. Darnach ist der Prolog zum ersten Buch mit grosser Wahrscheinlichkeit nach 1300 geschrieben (§ 19). Dazu stimmt nun, dass IV dist. 6 quaest. 8 eine Bulle Bonifaz VIII. vom Jahre 1398 citiert ist, sowie IV dist. 25 quaest. 1 eine Bulle seines Nachfolgers Benedikt XI., der seit 20. Oktober 1303 die päpstliche Gewalt innehatte. Da nun Duns, wie wir sahen, im Jahre 1305 nach Paris kam, so ist das Opus Oxoniense ca. 1301—1304 entstanden[4] und wohl erst in Paris zum Abschluss gekommen. Am 18. November 1304 hatte der

---

[1]) S. Little, Grey friars in Oxf. p. 213.

[2]) S. die Angaben bei Renan l. c. p. 408.

[3]) Das ist natürlich Fabel, aber es verdient vielleicht angemerkt zu werden, dass wir eine päpstliche Verfügung vom J. 1295 besitzen, welche der Klage der Minoriten, dass die scolares ad studium in sacra pagina und auch die anderen Gläubigen am Hören des Wortes durch zu enge Räumlichkeiten behindert würden, dadurch Abhilfe schafft, dass ihnen die Gebäude der Brüder de poenitentia überwiesen werden, s. Annales minorum V, 575.

[4]) 1301 mag Duns zum ersten Male über die Sentenzen gelesen haben.

Ordensgeneral angeordnet, dass Duns in Paris zum Doktorat vorgestellt werde. Bald darauf wird er in Paris die Doktorwürde erworben haben. Nach dem Bericht der Biographen wurde er auf einem Generalkapitel der Minoriten in Toulouse im J. 1307 zum zweiten Regens in dem Pariser Konvent seines Ordens ernannt.

Wenn nach den späteren Biographen die Übersiedlung nach Paris mit einer grossen Disputation, die zwischen Franziskanern und Dominikanern über die unbefleckte Empfängnis der Maria stattfinden sollte, zusammenhängen und Duns hierbei wegen seiner siegreichen Führung der Sache der Maria den Beinamen eines Doctor subtilis erhalten haben soll, so ist dies alles sagenhaft, denn 1) die „Subtilität“ des Duns rühmt schon das Schreiben des Generals vom Jahre 1304; einer besonderen Probe desselben bedurfte es also zur Entstehung jenes Beinamens nicht; 2) schon d'Argentré macht darauf aufmerksam, dass erst im Jahre 1480 der Minorit Bernhardin von Busti von dieser Disputation berichtet und dass in einem Dekret vom Jahre 1496 die theologische Fakultät in Paris erklärt, dass in dem letzten (d. h. dem 15.) Jahrhundert die Streitigkeiten über die puritas conceptionis der Maria häufiger zu werden beginnen [1]); somit ist also der mariologische Gegensatz der beiden grossen Bettelorden späteren Ursprungs [2]). 3) Dazu kommt aber, dass Duns selbst keineswegs über die volle Sicherheit in Betreff jener Lehre, die der Orden später zeigt, verfügte. Mehr als eine „probable“ Hypothese war ihm die Annahme im Grunde nicht [3]). Also ist die ganze Disputation mitsamt allem, was sich an Folgen an sie geschlossen habe, als Legende aufzugeben.

Dagegen ist als sicher anzusehen, dass Duns der Pariser Sitte entsprechend sich um den Pariser Doktorat durch eine Disputation über verschiedene theologische Themata bewarb. Quaestiones quodlibetales oder Quodlibeta nannte man diese Erörterungen. Wie wir von fast allen hervorragenden Scholastikern Quodlibeta erhalten haben, so auch von Duns Scotus.

[1]) Collectio iudiciorum (Paris 1728) I, 275f.

[2]) Vgl. auch Döllinger im Freiburger Kirchenlexikon X [2], 2129.

[3]) Die Belege s. unten im 3. Kapitel.

In Paris entstanden auch die sog. Reportata Parisiensia, ein kürzerer Sentenzenkommentar. Die Reportata bieten die dogmatischen Vorlesungen des Duns, die er in Paris gehalten hat, dar. Das folgt aus den Worten, mit denen die 18. Dist. des 3. Buches schliest: et sic finis disputationis in aula. Wadding hat die scharfsinnige Beobachtung gemacht, dass Duns in den Vorlesungen auf das erste Buch sofort das 4. hat folgen lassen, und sich dann erst dem 2. und 3. Buch zuwandte [1]), wobei er in letzterem mit der Erklärung der 18. Dist. schloss. Dies wird wohl mit seinem Fortgang von Paris zusammenhängen; ein Schüler hat später die Lücke nach dem grossen Oxforder Kommentar geschlossen. Das Werk, wie es uns vorliegt, ist freilich nicht viel mehr als eine verkürzte Wiedergabe jenes grösseren Werkes. Es verhält sich zu demselben wie ein Kollegheft zu einem grösseren Werk. Manches ist vereinfacht worden, anderes ist fortgelassen, die Beweise sind zusammengezogen worden, das Interesse mehr auf die theologischen Gegenstände und das Sichere konzentriert worden. Aber die Forschung wird doch nach wie vor — selbst die Echtheit der Reportata ist angezweifelt worden — aus dem grösseren Werk die Lehre des Duns darstellen, wie denn auch die geschichtliche Bedeutung seiner Theologie sich an dasselbe geschlossen hat [2]).

Im Jahre 1308 hat Duns Paris verlassen. Er soll mit einigen Schülern zur Erholung einen Spaziergang auf das Land gemacht haben. Unterwegs erreichte ihn ein Bote mit dem Befehl des Ordensgenerals, sich nach Köln zu begeben.

---

[1]) Der Beweis besteht darin, dass im 4. Buch häufig Rückverweisungen auf das erste Buch, nicht aber auf das 2. und 3. sich finden. Ferner verweist er aber in dem 4. Buch häufig auf solches, was im 2. und 3. Buch zur Erörterung kommen soll. Das zeigt sich besonders deutlich an solchen Stellen, wo auch im 4. Buch auf Lehren des 2. und 3. Buches verwiesen wird, die aber dann später in demselben gar nicht zur Darstellung gelangten, z. B. IV dist. 15 quaest. 4, 24; dist. 49 quaest. 1, 9; dist. 29 qu. un. § 9 fin: hoc forte dicetur in secundo libro; ähnlich dist. 4 quaest. 3, 6, wo die Ausgaben zwar dicitur haben (Pariser Ausg. Bd. 23, 600; Wadding XI. 590), vielleicht aber dicetur zu lesen ist.

[2]) Vgl. hierzu Waddings Einleitung zu den Report., Pariser Ausg. Bd. 22 S. 1 ff.

Er machte sich sofort auf. Die Frage der Schüler, ob er nicht zuvor sich von dem Konvent verabschieden wolle, habe er mit den Worten beantwortet: pater generalis Coloniam ire iubet, non in conventum ad salutandos fratres redire. Er gehorchte in mönchischem Gehorsam, obgleich diese Versetzung für ihn ein schwerer Schlag sein musste. Die glänzende Stellung eines Pariser Professors musste er mit der eines Lektors bei dem Kölner Konvent vertauschen (s. Wadding, Annal. 1308 n. 10), eine Universität hatte Köln damals noch nicht. Die Biographen ergehen sich in Vermutungen zur Erklärung diesen auffallenden Massregel. Das ist wohlverständlich und berechtigt. Renan freilich meint, que l'importance de son rôle a été exaggérée après sa mort und dass daher an dieser Versetzung nichts Aussergewöhnliches sei (l. c. p. 417). Allein letzterem widerspricht doch schon das oft erwähnte Schreiben des Ordensgenerals. — Jene Vermutungen gehen in verschiedene Richtungen auseinander: es habe eine Universität gegründet werden sollen, es hätte die Mariologie der Dominikaner bekämpft werden sollen, der Frechheit der Begarden habe der grosse unüberwundene Disputator steuern sollen. An letzterem mag ja etwas sein. Aber mehr als Vermutungen erhalten wir damit nicht. Nun sagt aber der Franziskaner Ferchi [1]), es fände sich in vetustis codicibus ein anderer Grund angeführt. Der Ordensprovinzial und Regens primus, Reginald, der ebenfalls Vorlesungen hielt, sei durch den ungeheuren Erfolg, den der zweite Regens Duns hatte, mit Neid erfüllt worden und habe deshalb jenes Schreiben des Generals erwirkt. Er habe ihm mitgeteilt, dass in Köln eine Universität zu errichten beabsichtigt werde und habe Duns zum Leiter dieser Bestrebungen empfohlen. Das bezügliche Schreiben des Generals habe er dann sofort dem auf dem Spaziergang befindlichen Duns — morae impatiens — nachgesandt. Das Verhalten des letzteren bei Empfang des Schreibens rückte, so betrachtet, in ein neues Licht. Die Angabe Ferchis und seines Gewährsmannes ist für uns freilich unkontrolierbar, aber dass die innere Wahrscheinlichkeit für sie spricht, wird nicht abgeleugnet werden können.

---

[1]) Apologia pro Ioanne Duns Scoto libri tres, 1620, c. 7.

So mag also der Neid die letzte Triebfeder zur Entfernung des Duns aus Paris gewesen sein, selbst wenn auch andere Gründe mitgewirkt haben, wie allgemeine Pläne über die Begründung einer Hochschule oder der Streit gegen die Begarden. — In Köln soll er mit hohen Ehren empfangen worden sein. Er hielt im Minoritenkloster Vorlesungen und soll über die unbefleckte Empfängnis, sowie mit den Häretikern disputiert haben. Diese Angaben beruhen durchweg auf unsicheren Kombinationen, die durch die breiten Ausführungen der Biographen nicht sicherer werden.

Lange hat diese Wirksamkeit nicht gedauert, denn bereits am 8. November 1308 ist er gestorben. Auch hinsichtlich des Todes des Duns Scotus variiert die Überlieferung. Spätere meinen, er sei an einem Schlagfluss gestorben. Von grösserem Interesse ist nun aber eine merkwürdige Überlieferung, die zwar auch für uns erst spät auftritt, immerhin aber ernster Erwägung wert ist. Paul Jovius [1]) und der Annalist Bzovius [2]) erzählen nämlich, Duns sei in eine Lethargie verfallen und darauf lebendig begraben worden. Im Grabe wieder zum Bewusstsein gekommen, habe er um Hilfe geschrieen, dann seine eigenen Hände verzehrt [3]) und habe schliesslich den Schädel an den Steinen zertrümmert. Dadurch habe er die Strafe manifesti aut certe occulti criminis getragen. In der Sache läuft eine Bemerkung, die in den Predigten des heil. Bernhardin von Siena (1380—1444) ganz gelegentlich vorkommt, doch wesentlich auf das Nämliche hinaus: oportet sublevare mentem ab istis sensualibus ad insensualia, sicut accidit magistro subtili scil. Scoto qui ita fuit extractus de sensualibus ad insensualia et ita fuit elevatus, quod fratres qui ignorabant hunc eius solitum morem, credentes ipsum fore mortuum subterraverunt eum vivum; et postea venientes eius discipuli scientes id sibi saepe accidere, quid foret de eius modo interrogantes reperuerunt

---

[1]) Elogia virorum litteris illustrium, Basil. 1577, p. 6.

[2]) Annales ecclesiastici, Colon. 1616, XIII, 1029.

[3]) Dieser Zug bei Bzovius in der 2. Ausg., der sich dafür auf Genebrardus beruft, der aber nach Wadding (§ 37), nur mit einem „ferunt“ von dem unnatürlichen Tode erzähle.

eum vivum subterratum fore, est suffocatum [1]). Es ist ziemlich gleichgiltig, ob der 4. Band der Predigten Bernhardins von ihm selbst herrührte oder auf einen gewissen Daniel de Purziliis zurückgeht, wie Ferchi und Wadding behaupten. Die Überlieferung, dass Duns Scotus lebendig begraben wurde, empfängt jedenfalls durch diese Stelle eine selbständige Bestätigung. Ich sehe nicht, dass die Gegengründe Waddings durchschlagen (§ 33 ff.). Dass die Überlieferung im Lauf der Zeit mit immer grausigeren Einzelheiten ausgemalt wurde, ist verständlich, und dass die moralische Erklärung dieses Schicksals historisch irrelevant ist, ist einleuchtend. Die gegen die Einzelheiten bei Jovius und Bzovius gerichteten Bemerkungen tragen daher nichts aus. Die Thatsache selbst, die von drei von einander unabhängigen Quellen dargeboten wird, ist nicht von diesen Details abhängig. Vor allem müsste aufgezeigt werden, wie und wodurch diese Tradition hat entstehen können. Was aber Ferchi und Wadding in der Hinsicht bieten [2]), ist durchaus nicht überzeugend.

Die in Rede stehende Tradition wird aber noch von einer Anzahl anderer Schriftsteller, darunter auch Minoriten, bezeugt. [3]) Für sie scheint übrigens noch ein weiteres Zeugnis angeführt werden zu können. Wadding beruft sich auf aliquot carmina, ex variis vetustis epitaphiis, ad tumulum appensis (§ 46). Allein in Wirklichkeit handelt es sich um ein zusammenhängendes Elogium, wie aus dem von Wadding selbst angeführten Text § 50 hervorgeht [4]). Das Gedicht beginnt mit den Worten:

> Doctor subtilis solvens sua lustra Ioannes
> Scotus in obiectis ultima verba dedit.

Das erklärt Wadding so: Duns sei erhitzt von einer Disputation mit den Begarden heimgekehrt, habe sich erkältet und

---

[1]) Bernard. Sen. Opp. IV (Venet. 1591), serm. extraord. p. 5 b.

[2]) Ferchi c. 10; Wadding § 40 f.

[3]) S. die Angaben bei Braun, das Minoritenkloster und das neue Museum zu Köln, Köln 1862, S. 93.

[4]) Wie die meisten, habe ich auch die beiden folgenden Verse — nach Wadding — fälschlich auf den Tod des Duns bezogen. Prot. Realencycl. V³, 65.

sei bald darauf gestorben. An dem Tage seiner Erkrankung habe er also disputiert (§ 46). Nun folgen aber Verse über die Keuschheit, Weisheit, Gelehrsamkeit und wissenschaftliche und kirchliche Bedeutung des Duns, besonders hinsichtlich der Erbsündenfreiheit der Maria und seines Gegensatzes zu den moderni oder Nominalisten:

> Artibus egit opem tuto, nunc ille modernos
> Prosequitur pandens, quae via sit veterum [1]).

Dann erst folgen Verse, die sich sicher auf den Tod des Duns beziehen, diese Beziehung wird dann bis zum Schluss festgehalten. Nach diesem Zusammenhang scheint es mir unzweifelhaft zu sein, dass die obigen Verse mit dem Tode des Duns nichts zu thun haben. Es soll nur gesagt sein, dass der grosse Lehrer sein Leben damit zugebracht habe, in den Gegenständen seiner theologischen Arbeit die letzten, d. h. die definitiven und entscheidenden Worte auszusprechen. Von dem Tode reden die Verse:

> Tempora post Christi propria dulcedine lethum
> Venit atrox, raptim carcere composito.

Man hat die tempora Christi propria auf das Lebensalter Jesu beziehen wollen. Oder man hat gemeint, da die Jahreszahl sich dem Verse nicht einfügte, so habe der Dichter ein nach Christi zu ergänzendes: ann. 1308 an den Rand geschrieben gehabt [2]). Allein in letzterem Fall würde man wenigstens das Wort annus im Verse erwarten und in beiden Fällen bleibt das dulcedine völlig unerklärt. Ich meine, dass der Autor sagen wollte: Nach den Zeiten Christi ist der Tod

---

[1]) Der Nominalismus steht in Blüte und die immaculata conceptio ist bereits anerkannte Unterscheidungslehre. Das ist wichtig für die Entstehungszeit des Gedichtes, es kann schwerlich vor dem 15. Jahrhundert entstanden sein. Ich vermute, dass es gedichtet ist gelegentlich der Transferierung der Gebeine des Duns zum Schmuck der neuen Begräbnisstätte, entweder in den siebziger oder achtziger Jahren des 15. Jahrh. oder 1509 (s. unten). Jedenfalls ist es nicht von Anfang an am Grabe des Duns angebracht gewesen, wie Braun (a. a. O. S. 94) anzunehmen scheint.

[2]) So Wadding.

etwas Süsses, aber trotzdem kam er in diesem Fall doch in erschrecklicher Weise, und rasch wurde der Kerker, d. h. das Grab, hergestellt. Es liegt ein Oxymoron vor: die dem Tode eigentümliche geistliche Süssigkeit fehlte also auch in diesem Fall nicht, obwohl äusserlich er schrecklich auftrat. Kennten wir die in Frage stehende Tradition nicht, so würden wir vermutlich deuten: weil der Tod so plötzlich eintrat, war er schrecklich. Aber, wenn der Tod wirklich unter harmlosen Umständen eintrat, wozu dann die Bezeichnung atrox? Wer wird diese auf jeden unerwarteten Todesfall anwenden? Ich glaube daher, dass auch diese Verse die Tradition bezeugen, dass Duns lebendig begraben worden ist. Dann wird man aber, glaube ich, berechtigt sein, diese Tradition für begründet zu halten. Und zwar ist die Form, in der sie Bernhardin oder auch jener Daniel berichtet, für die ursprüngliche anzusehen. Eine etwaige böse Absicht bei der schnellen Bestattung ist nicht anzunehmen, da keiner der Gewährsmänner derartiges andeutet[1]). Der Bericht des Jovius versteht sich leicht als Ausschmückung. Aber gerade die Richtung, in der sich diese Ausschmückung bewegt (Selbstmord als Strafe für geheime Sünden), beweist, warum diese Tradition nicht offiziell geworden ist und vom Orden unterdrückt wurde.

Die Gebeine des Duns haben ihre letzte Ruhestätte in der Minoritenkirche zu Köln gefunden. Das Grab ist mehrfach geöffnet worden und die Gebeine haben ihren Platz nicht selten gewechselt (zuerst einmal vor dem Jahre 1489 [2]), dann 1509 [3]),

---

[1]) Die „Strafe", an die Jovius denkt, soll doch nicht als von Menschen vollzogen angesehen werden.

[2]) Das Datum ist unsicher. Der Terminus ad quem ist die im J. 1489 herausgegebene Kölner Chronik, die die Leiche an einem anderen Platz liegen lässt als dem von Trithemius angegebenen ursprünglichen ad introitum sacristiae. Man hat an das Jahr 1476 gedacht wegen einer zu gunsten der unbefleckten Empfängnis erscheinenden Bulle Cum praecelso Sixtus' IV. (Wadding § 53, die Bulle in den Annal. minor. XVI, 171. Braun (das Minoritenkloster S. 98) erinnert daran, dass im J. 1483 die Übereste des Albertus Magnus von den Dominikanern in ein neues prächtiges Grab transferiert worden seien und meint, die Franziskaner hätten daraus den Anlass zu einer ähnlichen Ehrung ihres Lehrers genommen.

[3]) In dem amtlichen Bericht heisst es: inventa sunt eius ossa integra

1619, 1642, 1706, 1858, 1870). Das Grabmal, das sein letztes Grab hinter dem Hochaltar schmückt, ist in dem Jahr 1870 errichtet worden. In den Jahren 1706 und 1707 haben die Franziskaner den Versuch gemacht, Duns Scotus den Titel eines „Heiligen" zu verschaffen. Dies Unternehmen scheitert aber daran, dass es nicht möglich war zu erweisen, dass ihm jemals öffentlicher Kultus erwiesen und dass er sich zu Lebzeiten des Rufes der Heiligkeit erfreut habe[1]).

5. So viel oder richtiger so wenig wissen wir von dem Leben des grossen Scholastikers. Mit Recht sagt Renan: les traces qu'avait laissées sur la terre le docteur franciscain étaient déjà bien effacées, lorsqu'on se mit à les rechercher[2]). Man wusste eben nur, was ein dankbarer unmittelbarer Schüler des Duns so ausdrückte: secutus sum doctrinam illius subtilissimi et excellentissimi doctoris, cuius fama et memoria in benedictione est, utpote qui sua sacra et profunda doctrina totum orbem adimplevit et fecit resonare. (Am Schluss des Exposit. in Metaphys.) Aber je weniger man positiv wusste, desto üppiger wucherte die Legende, mit ihren Ranken das Bild des Meisters zu schmücken. Sie lehrt uns aber nur ein Doppeltes, nämlich dass der Ruhm des Duns sich im Lauf der Jahrhunderte nur gesteigert hat, und dass er zu seinen Lebzeiten doch ein relativ unbekannter Mann gewesen sein muss. Ein Abälard und ein Bernhard, ein Thomas und ein Bonaventura haben während ihres Lebens die Blicke der Zeitgenossen in ungleich höherem Masse auf sich gezogen als Duns. Dass er aber trotzdem die Dornen, die grosse Erfolge mit sich zu bringen pflegen, zu empfinden bekam, sahen wir. — Das einzige zuverlässige Denkmal, das er hinterlassen, sind seine Werke. Aber die Hoffnung, aus denselben etwas über sein persönliches Leben

---

et admodum redolentia, subrubra et in iuncturis alba, ad instar lactis uncta (bei Wadding § 55).

[1]) S. hierüber Braun, Minoritenkloster S. 98 ff. sowie Jos. Müller, Biographisches über Duns Scotus, Köln 1881, S. 17 ff., 20 ff. Über den Kult, der Duns erwiesen, wusste man nur, dass ein eifriger Bonner Professor im 17. Jahrh. betete: „Seliger Johannes Scotus, bitte für mich" (Braun S. 108).

[2]) l. c. p. 424.

und Wesen zu erfahren, täuscht, wenn auch keineswegs in dem Grade, wie etwa Renan annimmt. Ich kenne nicht viele Schriftsteller, die in dem Masse wie Duns auf persönliche Züge in ihren Werken verzichtet haben. Von sich redet er nie, persönlichen Eindrücken und Stimmungen begegnet man bei ihm selten. Er tritt nie anders auf als der von Kopf zu Fuss gepanzerte, von Waffen starrende Ritter der strengen Wissenschaft. Der Wissenschaft gehört sein Herz, das logische Turnier ist seine Freude. Er besass all die Kenntnisse aus der Bibel und den Vätern, aus den Philosophen und den scholastischen Theologen seiner Zeit und der Vorzeit, aus dem Kirchenrecht und der Physik, Astronomie und Mathematik, die zur gelehrten Rüstung des Theologen der Zeit gehörten, und er besass sie wohl in reicherem Umfang und mit kräftigerer innerer Beherrschung als viele seiner Arbeitsgenossen. Aber nicht auf diesem Boden liegt seine eigentümliche Grösse. Gross ist er in der Konsequenz und der Schärfe seines Denkens, in der Virtuosität seiner Dialektik und Kritik und in der Beweglichkeit seiner Logik. Duns liebt es, seine Leser in ein wahres Labyrinth von Gründen und Gegengründen, von Beweisen und Gegenbeweisen zu stürzen. Es gehört Übung und Fleiss dazu, in diesem scheinbaren Gewirr den Faden nicht aus der Hand zu verlieren, die Tendenz des Autors sich nicht verschieben zu lassen. Aber wer sich durch all diese Gedankengänge hindurcharbeitet, der wird mit wachsendem Staunen gewahr, wie kein Gegengrund ohne Gegenbeweis und auch guten Gegenbeweis angeführt und wie kein Gegenbeweis unwiderlegt bleibt, und wie schliesslich all die mühsamen dialektischen Kreuz- und Quergänge zu einem einfachen und klaren Gedanken hinausführen, und endlich wie ein starker Geist alle diese Gedanken zusammenhält zur strengen Einheit einer wissenschaftlichen Gesamtanschauung. Duns ist wirklich ein grosser Systematiker. Er thut keinen Schritt umsonst und verliert bei keinem Schritt das Ziel aus dem Auge, er weiss immer, was er will. Er thut nicht bloss, als wenn er bewiese, sondern er arbeitet wirklich. Je grösser die Schwierigkeiten, desto staunenswerter die dialektische Anstrengung, desto subtiler die logischen Unterscheidungen, aber sie dienen immer einem positiven Resultat.

Man kann allerdings Duns nicht so leicht lesen wie etwa Thomas, denn man kann nie nach dem Anfang eines Abschnittes erraten, was weiter folgen wird, dazu ist sein Beweisgang zu originell, man begegnet immer wieder neuen, überraschenden Wendungen des Gedankens. Ohne Gewaltsamkeiten geht es bei Denkern dieser Art in der Regel nicht ab. — Gewiss ist uns seine Methode fremdartig geworden, man begreift es, wenn ein oberflächlicher moderner Leser seinen Spott hat an den endlosen logischen Distinktionen, an der Häufung der Beweise, an den neuen barbarischen Wortbildungen [1]). Aber man wird auch begreifen, dass, bemessen an den Methoden des wissenschaftlichen Betriebes seiner Zeit, Duns das höchste, was überhaupt zu erreichen war, erreicht hat.

Uns handelt es sich aber in diesem Zusammenhang um die geistige Eigenart des Duns Scotus. Es sind vor allem folgende Züge, die zur Charakterisierung derselben verwandt werden können: die nie ruhende und rastende Neigung zur Kritik. Alles wird in Frage gezogen, es seien philosophische oder theologische Theoreme, es seien kirchliche oder weltliche Ordnungen; mit einem nie versagenden Scharfsinn weiss der Autor logische Fehler und Inkonsequenzen in ihnen aufzuzeigen. Aber dieser kritischen Neigung hält die Wagschale die Absicht des Verfassers nur die Lehre der römischen Kirche gelten zu lassen. Für ihn war die Kirche ein Staat, der zu seinem Bestand der positiven Gesetze und Ordnungen bedarf. An diesen zu rütteln lag ihm fern. Er lässt sie durchaus als solche gelten, hier schweigt die Kritik. Und doch ist das Bestreben des Duns auch darauf ausgegangen, das Dogma zu rationalisieren. Die Anerkennung desselben beruht freilich nicht auf dem Erfolg dieses Unternehmens. Aber das wissenschaftliche Verständnis erfordert diesen Versuch. So wenig Wunder als angeht, so psychologisch verständlich als denkbar, und immer so positiv orthodox als möglich — das sind die Massstäbe der scotistischen Dogmatik. Die Kritik und der Positivismus des kirchlich Gegebenen, das sind die Ele-

---

[1]) S. z. B. die Urteile von Rabelais „barbouillamenta Scoti“ oder von Diderot: „sophisticaillerie puérile“ bei Hauréau l. c. II 2, 182.

mente, durch die Duns seine eigene Weltanschauung zu begründen unternimmt. Indem er den lebhaften Trieb empfand, seine eigenen Gedanken zur Geltung zu bringen, zertrümmerte er die Theorien anderer und bog und zerlegte er die kirchlichen Formeln so lange, bis sie sich zu seiner Auffassung schickten. Nicht immer war das möglich, dann blieb es einfach bei der gegebenen Formel, dann hatte Gott es so gerade gewollt. Man könnte diesen kirchlichen Positivismus als unehrlich bezeichnen wollen, wie man das nicht selten Occams dem Duns abgesehener Methode gegenüber gethan hat. Das wäre aber unbillig. Die ganze Auffassung ist eine einfache Folge der praktischen Anschauung von der Kirche. Ist die Kirche der Staat Gottes auf Erden, so müssen ihre Satzungen gelten, wie die Satzungen des Staates bestehen müssen, wenn das Wohl der Bürger nicht leiden soll. Dazu kam ein anderes. Es herrschte in dem Zeitalter des Duns in den Kreisen der Hierarchie eine scharfe kritische Stimmung gegen moderne Gedanken in der Theologie [1]), denn jeder Blütezeit in der Theologie folgt eine juristische Orthodoxie der Hierarchen. Es ist lehrreich zu lesen, wie grammatische und logische Detailfragen, von dem dogmatischen Gebiet zu schweigen, von Stephan von Paris 1270 und 1276, sowie von Robert Kilwardbi, Erzbischof von Canterbury und seinem Nachfolger Johann Peccham 1279, entschieden oder doch verdammt werden [2]). Unter den verdammten Sätzen befindet sich auch der: quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendam certitudinem alicuius quaestionis [3]). Man muss diese Lage der Dinge mit in Anschlag bringen — wir sahen oben, S. 32, wie dieselbe auf Richard von Middleton gewirkt hat —, um die Stellung des Duns zu verstehen [4]). Aber es wäre nicht nur unbillig, sondern

---

[1]) Dieselbe richtet sich zunächst gegen die strengere Handhabung des Aristotelismus, vgl. Ehrle im Arch. f. Litt. u. KG. des Mittelalt. VI, 610 ff.

[2]) S. d'Argentré, Collectio iudiciorum I, 175 ff. 234 ff.

[3]) l. c. p. 182.

[4]) Hier sei noch darauf hingewiesen, wie Richard von Middleton, die Aussprüche des Pariser Bischofs als massgebend braucht, z. B. Sent. I dist. 44 quaest. 4; dist. 45 principale 2 quaest. 3; II dist. 24 princ. 3

auch gründlich verkehrt, unsere modernen Vorstellungen von der „Freiheit der Wissenschaft“ in jenes Zeitalter einzuführen. In dem Mass, als die amtlichen Vertreter der Kirche auf die Reinheit der Lehre Acht gaben, mussten die Männer der Wissenschaft bereit sein, dieselbe sorgfältig zu erhalten. So und nicht anders hat Duns die Situation aufgefasst. Nicht Charakterschwäche, sondern nüchternen, praktischen Sinn bezeugt sein Positivismus, vgl. oben S. 13. Dass er dabei der Freiheit einen Spielraum doch zu wahren wusste, sahen wir schon früher (oben S. 32 f.).

Ein strenger kritischer Geist, ein reiner Gelehrter, ein nüchterner, praktischer Mann, das wären die Züge, die etwa wir uns aus der bisherigen Erörterung für den Charakter des Duns bilden können. Und dem entspricht der Stil, den er schreibt, recht genau. Ohne Begeisterung, ohne Schwung werden mit erschreckender Kälte und Nüchternheit die einzelnen Lehren behandelt[1]). Nur hier und da wird ein grimmiger Witz eingeflochten; so wenn etwa der Leugner der Freiheit so lange gefoltert werden soll, bis er einsieht, dass es auch möglich wäre, nicht gefoltert zu werden; oder wenn die physische Fortpflanzung der Sünde persifliert wird, indem dann auch der Löwe, der einen Menschen frisst, Erbsünde überkommen müsse etc. Auch an treffenden Gleichnissen fehlt es Duns nicht. Aber derartiger Schmuck der Rede kommt nur selten zur Anwendung.

Um den Stil des Duns gerecht zu würdigen, darf aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass er an manche seiner Schriften offenbar nicht die letzte Feile gelegt hat; das gilt besonders von den theologischen Werken. Das ergibt sich

---

quaest. 5. Vgl. eine ähnliche Bemerkung des Wilhelm v. Falgar bei Hauréau, Hist. de la phil. scol. II 2, 107 n.

[1]) Renan p. 424 sagt: Duns Scotus, s'y montre, en général, avec une nature violente, avec un genie inculte et négligé. Il n'est pas aussi modéré que Saint Thomas. Il à le ton sévère, rude, tranchant; il se laisse entraîner jusqu-à l'invective; il est généralement très-intolerant. Dies Urteil ist im einzelnen, besonders was die Intoleranz angeht, übertrieben, aber es gibt im ganzen den Eindruck, den die Schriften des Duns machen, richtig wieder.

einesteils daraus, dass in manchen Partien der Beweis nur ganz flüchtig skizziert ist, anderenteils aber auch aus manchen unausgeglichenen Widersprüchen in den Details seiner Behauptungen [1]). Auf Rechnung dieses Umstandes wird auch etwas von der rauhen und ungefügen Darstellungsweise des Duns zu setzen sein. Dass Duns auch wärmere Worte zu Gebote standen, zeigen die Gebete, von denen die Darstellung in der Schrift de primo principio eingerahmt ist, sowie die uns erst jetzt bekannt gewordene Schrift de perfectione statuum. Mit mächtigen und beredten Worten tritt der Bettelmönch hier für die weltgeschichtliche Aufgabe seines Ordens ein, nicht ohne zugleich das Treiben des Klerus einer schneidenden Kritik zu unterziehen. Die leidenschaftliche Bewegung der grossen Kämpfe zwischen Hierarchie und Mendikantentum zittert in diesem Büchlein nach, durch das man sich an Marsilius und Occam erinnert fühlt. Und so wird man sagen dürfen, dass der strenge und nüchterne Forscher doch auch eine stark und kräftig empfindende Seele gehabt hat. Die harte und schmucklose Arbeit seines Lebens war das Mittel, um die Ideale realisieren zu helfen, an denen sein Geist hing [2]). Aber man kann noch mehr sagen. Liest man die stetige Betonung des Willenslebens als des massgebenden Faktors im Menschen und vergleicht man damit etwa den Gedanken, dass der Schmerz Christi in der Hemmung seines Willens und nicht im sinnlichen Leiden als solchem bestand, oder das Ideal von willensstarken, im Gehorsam gegen Gott als seinen Herrn handelnden Menschen oder die Vorstellung von der in Willensakten sich realisierenden Seligkeit: so wird man wohl annehmen dürfen, dass Duns auch hierin ein Stück seiner eigenen Seele offenbart hat. Wie er es lehrt, so wird auch in seinem Leben der Intellekt im Dienst des Willens gestanden haben. Der wunderbare Fleiss des Mannes, den seine Werke bezeugen, der rauhe und

---

[1]) In einer besonderen Schrift hat der Franziskaner Guido Bartolucci nicht weniger als 243 Widersprüche in den Werken des Duns aufgezeigt und deren Lösung versucht; abgedruckt in der Pariser Ausg. Bd. 26, 403ff.

[2]) Die Schrift de perfect. statuum (s. Genaueres im 6. Kapitel) offenbart uns am meisten von dem Seelenleben des Duns.

bittere Ernst seines Denkens und seiner Kritik, sie waren der Ausdruck eines eisernen Willens. Auch bei diesem Engländer fügte — nach dem bekannten Sprichwort — sich der Weg dem Willen. Darf man die oben (S. 46) angeführte Überlieferung, nach der Duns an einem schweren chronischen Leiden laborierte (etwa Epilepsie?), als historisch annehmen, so würde die Macht dieses Willens in ein besonders helles Licht rücken, man denke nur an die wunderbare Lebensarbeit des jung Verstorbenen [1]).

Täuschen wir uns nicht, so kann man also aus den Schriften des Duns doch mehr über seine Persönlichkeit entnehmen, als es auf den ersten Blick möglich erschien. Duns war eine kalte, harte, verschlossene, mannhafte Persönlichkeit, ausgerüstet mit einem scharfen und hellen Verstande, der gleich mächtig war, das Ganze wie alle seine einzelnen Teile zu durchschauen, gleich stark in ätzender Kritik, in kühnen Konstruktionen wie in der nüchternen Anerkennung des Gegebenen. Aber all diese Gaben standen in dem Dienst eines starken energischen Willens, der sie hinzwang zu seinen Zwecken, dem Dienst des Gottes, der Wille ist, und der Förderung der Sache seines Ordens und dadurch der Kirche Gottes auf Erden. Die Leiden haben ihn nicht müde, die Erfolge nicht satt, der Neid nicht ungehorsam gemacht. Sehen wir recht, so ist es doch ein mächtiger und starker Idealismus, der die herbe und strenge Gestalt dieses Bettelmönches ziert. An eisernem Fleiss werden ihn wenige in der Geschichte der Kirche übertroffen haben, und noch geringer wird die Zahl derer sein, die ihm an unbeugsamer Kraft des Denkens gleichgekommen sind. Von den offiziellen Tugenden der Heiligen seines Ordens spürt man an ihm wenig, obschon die Legende ihm derartiges natürlich auch beilegte. Die Mystik des Empfindens, wie sie Franz oder Bonaventura hatten, war ihm sicher fremd; auch die weichliche Marienschwärmerei, um derentwillen Spätere ihn hoch priesen, sucht man in seinen Schriften vergeblich. Wadding hat dem ersten Band seiner Ausgabe der Werke des Duns ein Bild

---

[1]) Soyons sincères, pour nous cela tient du prodige. Hauréau II 2, 173.

desselben vorangestellt: in enger Zelle, in der Hand die Feder, ein aufgeschlagenes Buch vor sich, sitzt Duns — den Rücken dem offenen Fenster zugewandt — im Franziskanergewand an seinem Tisch. Es ist eine Pause im Schreiben eingetreten, wie Rat suchend, was weiter zu sagen, blickt der Doktor mit verzückten Blicken aus verdrehten Augen empor zu einem anmutigen, mit dem Heiligenschein geschmückten Marienbilde in der Ecke des Zimmers über dem Bücherschrein. Unter dem Bild stehen die Verse:

> Miraris, Doctor, puram sine labe Mariam
> Quae de non pura stirpe creata fuit.
> Esse dedit puram Christus: da, Doctor, haberi
> Et sciri decus hoc debeat illa tibi.

Das ist die heilige Idealgestalt, den die Legende seines Ordens aus Duns Scotus gemacht hat: der doctor Marianus, wie er wohl auch genannt wurde. Aber ich bezweifle, dass diese verzückte Jammergestalt irgend etwas mit der geistigen Art des geschichtlichen Duns Scotus gemein hat [1]).

6. Nachdem wir in allgemeinen Zügen Duns als Schriftsteller und Mensch charakterisiert haben, erübrigt noch, einen Überblick über seine Schriften zu geben. Da eine genaue Chronologie kaum möglich sein dürfte, halten wir uns an die Reihenfolge der Werke in der neuen Pariser Ausgabe [2]).

Der erste Band enthält den Tractatus de modis significandi sive grammatica speculativa. Die von

---

[1]) Ein anderes Bild des Duns Scotus befindet sich zu Oxford in dem Merton-College. Aber die derbe Gestalt mit dem in nervöser Spannung auf ein Buch blickenden Kopf ist zwar charakteristisch, aber leider nur für die bekannte Art des mutmasslichen Malers des Bildes, Spagnoletto († 1656). Mit dem Bilde hängt die Legende zusammen: Duns habe ein Gelübde gethan, die Bibel abzuschreiben und nicht eher zu essen und zu trinken, als bis er mit dieser Arbeit fertig geworden. Aber, als er die Arbeit vollendet hatte, sei er tot zusammengebrochen. Ich verdanke diese Notiz wie die Kenntnis des Bildes der Güte des Herrn Dr. Sanday in Oxford. Ein Fantasiebild, s. auch in Thevet's „Portraits“.

[2]) Vgl. besonders Renan in der Hist. litt. de la France XXV, 425 ff., wo auch über die ältesten Ausgaben und die Handschriften das Nähere nachzulesen ist.

Wadding benützte Handschrift (geschrieben 1456) bezeichnet ihn als von Duns Scotus herrührend, der älteste Druck vom Jahre 1480 legt ihn einem Augustinereremiten Albert (von Sachsen) bei. Die Echtheit kann daher bezweifelt werden, um so mehr als auch der Minorit Heinrich Willot schwankt[1]). Eingehend handelte neuerdings Werner über die interessante Schrift[2]). — Es folgen Kommentare über die logischen Schriften des Aristoteles samt der Isagoge des Porphyrius. Diese In universam logicam quaestiones enthalten 1) super Universalia Porphyrii, 2) in librum Praedicamentorum, 3) Aristotelis in primum librum Perihermenias quaestiones, sowie in duos libros Perihermenias . . quod appellant quaestiones octo.

Sodann im zweiten Bande die Fortsetzung der logischen Quästionen, 4) in libros Elenchorum Aristotelis, 5) in librum primum und in librum secundum priorum Analyticorum Aristotelis, 6) in librum primum und in librum secundum posteriorum Analyticorum Aristotelis. Die Echtheit dieser Schriften ist unangefochten. — In dem zweiten Bande sind dann noch enthalten die drei ersten Bücher der Schrift: Quaestiones in VIII libros Physicorum Aristotelis.

Der dritte Band enthält Buch 4—8 dieser Schrift. Wadding hat die Schrift für unecht erklärt, weil das Explicit sie im Jahr 1300 in Paris vergetragen sein lässt, damals war aber Duns noch nicht in Paris, und weil lib. VIII quaest. 1, 7 der Oxforder Sentenzenkommentar mit einem: vide Scotum citiert wird und weil die Lehre mit der scotistischen nicht übereinkomme[3]). Nun ist aber Carolus Josephus a S. Floriano in seinem Buch Ioannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentibus placitis accomodata, 1782[4]) für die Echtheit des Werkes gegen Wadding eingetreten. Seine Gründe sind aller Beachtung wert; vor allem der, dass Duns selbst auf seine Er-

---

[1]) Athenae orthodoxorum sodalitii franciscani. Leodii 1598, p. 220.

[2]) Die Sprachlogik des Duns Scot., Wien 1877.

[3]) S. die Censura zu Anfang des 2. Bandes seiner Ausg.

[4]) Die bezügliche Erörterung ist abgedruckt von den Pariser Editoren Bd. 26, 491 ff.

örterungen in diesem Werk anderwärts Bezug nehme[1]). Die Gegengründe Waddings dürften nicht unüberwindlich sein. Die Frage bedürfte einer erneuten eingehenden Untersuchung, die aber unserem Zweck zu fern liegt. — Im 3. Band steht ausserdem noch die wichtige Schrift: in libros Aristotelis de anima. Die Echtheit steht fest.

Der vierte Band bietet: Meteorologicorum libri IV. Wadding hat Zweifel an der Echtheit geäussert, und in der That dürfte die Authentie dieses durch astronomische, optische und mathematische Gelehrsamkeit ausgezeichneten Werkes wenigstens als fraglich zu bezeichnen sein, worauf auch die handschriftliche Überlieferung weist[2]). — In diesem Bande findet man auch die Schriften: de rerum principio und de primo rerum omnium principio. Der Titel der ersteren Schrift ist irreführend und irrig. Das Explicit gibt den Inhalt richtig wieder: Quaestiones istae fuerunt disputatae Oxonii per magistrum Ioannem Scotum de ordine fratrum minorum et sunt quaestiones generales super philosophiam. Die Schrift ist einfacher und klarer als die übrigen Werke des Duns geschrieben, auch ist sie nicht, wie so viele Schriften des Duns, ein Kommentar. Deshalb eignet sie sich vorzüglich als Einführung in das Studium der scotistischen Philosophie. In 26 Quaestionen handelt Duns von verschiedenen philosophischen und auch dogmatischen Problemen. Die wesentlichen sind die Lehre von Gott, von der Materie, von der menschlichen Seele und der Erkenntnis, von der Zahl, Zeit und Ewigkeit, ob Christus unum vel plura gewesen, ob die Kreatur, bevor sie in effectu ist, der Gnade oder eines Accidenz fähig sei. — In der Schrift de primo rerum omnium principio wird auf dem Wege der Kausalität das Dasein und das unendliche Wesen Gottes erwiesen. Anfang und Schluss des Büchleins bildet ein Gebet.

Im fünften Bande sind abgedruckt die Theoremata subtilissima, eine knappe Behandlung der philosophischen

---

[1]) S. die Stellen in der Pariser Ausg. Bd. 26, 493, oder ist, wie Werner 112 annimmt, das echte Werk des Duns über die Physica verloren gegangen?

[2]) Bei Renan p. 431.

Grundfragen; Collationes seu disputationes subtilissimae, das sind Untersuchungen über Intellekt und Wille im Menschen und in Gott, wobei auch die Trinitätslehre berührt wird und zwar in der Weise, dass die Gründe und Gegengründe der einzelnen Fragen dargelegt werden, ohne dass die positive Lösung besonders vorgenommen würde. Mehrere Handschriften bezeichnen die Schrift als Collationes Parisienses, vielleicht haben wir daher in ihnen in Paris gehaltene akademische Übungen zu erblicken. — Es folgt der unvollendete Traktat de cognitione dei, sowie eine ebenfalls unvollendete Abhandlung, die Wadding Quaestiones miscellaneae de formalitatibus genannt hat. In letzterem Traktat werden Erörterungen über verschiedene innerlich nicht zusammenhängende Fragen angestellt. Zunächst handelt es sich darum, dass den Unterschieden, die unser Denken zwischen Gottes Wesen und Attributen macht, ein wirklicher formaler Unterschied in Gott korrespondiert; das ist eine Konsequenz des Realismus. Von diesen Fragen hat der Traktat seinen Namen erhalten. Dann wird darüber gehandelt, ob ein Priester, der mit einer Todsünde behaftet, kirchliche Akte ausführt, hierdurch Todsünde begeht, ferner vom Ablass, von der natürlichen Erkenntnis etc. — Derselbe Band enthält noch die vier ersten Bücher der Expositio in duodecim[1]) libros Metaphysicae Aristotelis.

Der sechste Band bringt die Fortsetzung der Expositio. Die Echtheit dieses Werkes wird mit starken Gründen angezweifelt. Dempster und Ferchi fochten dieselbe seinerzeit besonders deshalb an, weil aus der Stelle VII, 17 (in definitione Francisci vel sancti Patricii) die Iren die irische Abkunft des Duns ableiteten, denn als schottischer oder englischer Minorit hätte er nicht den heiligen Patrick, sondern den heil. Andreas oder Georg neben Franz genannt. Nach ihnen rührt das Werk von einem Aragonier, dem Minoriten Antonius Andreas her, der ein Schüler des Duns war. Dieses findet seine Bestätigung daran, dass am Ende des Werkes die Bemerkung

---

[1]) Das 13. und 14. Buch des Aristoteles ist nicht besprochen, was am Schluss des Werkes aus der Tradition erklärt wird.

gemacht wird, der Verfasser sei sowohl sententiando als notando der Lehre des berühmten Duns Scotus gefolgt: unde et verba eius in isto scripto frequenter reperies, sicut ab ipso traditae scripturae reperiuntur. Das Gute sei ihm, das Mangelhafte meae imperitiae zuzuschreiben. Nam ego quantum sapio quantumcunque capio, quidquid est hic quod ipse exprimere intendebat, pes meus eius vestigia secutus est. Dazu kommt, dass die hervorragenderen älteren Bibliographen (wie Trithemius, Pitsius, Possevinus, Willot) die umfängliche Schrift nicht unter den Werken des Duns anführen, sowie dass auch Handschriften Quaestiones super Metaphysica Aristotelis von Antonius Andreas kennen [1]). Da aber andrerseits die echten Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam auf das in Frage stehende Werk Bezug nehmen, so wird der Sachverhalt wohl der sein, dass Antonius ihm vorliegende Bemerkungen des Duns ausgeführt und bearbeitet hat [2]). Als ein Werk des Duns im eigentlichen Sinn wird also die Schrift nicht zu bezeichnen sein. — Diesen Band beschliessen die Conclusiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis, eine knappe Zusammenfassung des scotistischen Verständnisses der aristotelischen Methaphysik, die wohl einen Scotisten, und nicht den Meister selbst zum Verfasser haben wird.

Der siebente Band ist ausgefüllt von den Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis. Von den zwölf Büchern, welche kommentiert zu werden pflegten, fehlt das 11. Buch [3]).

Band 8—21 [4]) der Pariser Ausgabe enthalten das bedeutendste Werk des Duns Scotus: Super libros quatuor Magistri Sententiarum Quaestiones, auch Scriptum Oxoniense oder Anglicanum genannt. Sowohl für die Theologie als die Philosophie des Duns ist dies Werk die Haupt-

---

[1]) Renan p. 435.

[2]) vgl. Werner S. 13, der aber die Bedeutung der Schlussworte unterschätzt.

[3]) s. Genaueres bei Renan p. 436 f.

[4]) Der grosse Umfang erklärt sich aus den eingehenden Scholien von Lychetus, Poncius, Cavellus, Hiquäus, die in den beiden Gesamtausgaben mit abgedruckt sind.

quelle. Wir werden unsere Darstellung seiner Lehre daher in allem wesentlichen an dasselbe schliessen.

Band 22—24 bieten die Reportata Parisiensia, über die schon S. 44 gehandelt wurde.

Band 25 und 26 endlich enthalten die Quaestiones quodlibetales. Es sind theologische und philosophische Probleme, die, nach der Pariser Sitte, Duns bei Antritt seines Lehramtes daselbst in öffentlicher Disputation behandelt und dann nach weiterer Ausführung herausgegeben hat. — Hierzu kommt nun in der Pariser Ausgabe endlich die Schrift de perfectione statuum. Sie lag schon Wadding vor, aber die schneidende Kritik der Schrift machte ihn an der Echtheit zweifelhaft. Sbaraglia erwähnt einen Tractatus de paupertate Christi et apostolorum, der vom Verfasser des Fundamentum trium ordinum am Ende des Defensoriums von Occam als von Scotus herrührend angeführt wird. Er bestreitet seine Echtheit[1]). Ist er aber identisch mit de perfect. stat., so ist die Echtheit m. E. unzweifelhaft. Nicht nur wird diese Schrift von Pitsäus, Baleus, Willot unter den Werken des Duns aufgezählt, sondern sie ist auch in mehreren Handschriften unter seinem Namen neben zweifellos echten Werken enthalten[2]). Die Tendenz der Schrift gilt nicht dem Armutsideal als solchem, sondern der Verfasser will zeigen, dass die Kirche der Mendikanten notwendig bedarf und dass sie dem Klerus nicht nur gleich stehen, sondern für die Kirche — als Prediger — von höherer Bedeutung sind (s. Genaueres im 6. Kap. unten). Nun wissen wir, dass Bonifatius VIII. den Versuch machte, die Vorrechte der Bettelmönche etwas einzuschränken. Die Mönche sollen in den Stunden, in denen in der Pfarrkirche gepredigt wird, nicht predigen; in den Parochialkirchen dürfen sie nur predigen, wenn sie dazu aufgefordert werden. Sie sollen sich demütig das Recht des Beichtehörens vom Pfarrklerus erbitten. Letzterer aber soll sie ansehen als cooperatores besonders in praedicationis officio et propositionibus

---

[1]) Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum St. Francisci a Waddingo aliisque descriptos, Rom 1806.

[2]) S. die Pariser Ausg. 26, 499 f.

verbi dei[1]). Den Erfolg dieser Verfügungen spricht der Nachfolger des Papstes, Benedikt X., indem er diese Vorschriften abmildert, in den Worten aus: pro qua intendebat quiete turbatio nata est[2]). In die Kämpfe, welche sich hiernach an den Erlass des Bonifatius geschlossen haben, wird unsere Schrift fallen, sie wird also etwa 1296—1300 verfasst sein.

Das sind die uns bekannten Schriften des Duns. Die Mehrzahl derselben ist in Oxford abgefasst, nur die Quodlibeta und die Reportata sind sicher, vielleicht aber auch die Collationes, in Paris entstanden.

Ist das alles, was Duns geschrieben hat? Es ist nicht leicht, auf diese Frage zu antworten. Die alten Bibliographen führen nämlich noch weitere Schriften an. Trithemius (1495) nennt Sermones de tempore lib. 1, Sermones de sanctis lib. 1. Von den sermones de temp. führt er sogar das Incipit an: „Erunt signa etc. In hoc." Er setzt hinzu, er soll (dicitur) auch in Evangelium et Apostolum, sowie verschiedene andere Traktate geschrieben haben, die aber zu seiner (des Trith.) Kenntnis nicht gelangt sind. Dies Zeugnis ist um so bemerkenswerter, als Trithemius sonst keineswegs alle uns bekannten Schriften des Duns aufführt. Wilh. Eysengrein (1565) sagt gar, Duns sei in sacris scripturis absolutissimus gewesen. Er führt von exegetischen Werken an: Lucubrationes in sacra quatuor evangelia et epistolas Pauli, ferner Sermones in honorem sanctorum. Sixtus Senensis (1610) redet von dem Evangelien- und Apostelkommentar mit einem „fertur". Selbst gelesen hat er ein Fragment aus der Erklärung des Römerbriefes, das tenebricosum, obscurum et vix in eius schola detritis pervium ist. Das Werk fing an: „Circa epistolam Pauli ad Romanos". Ein Lyoner Typograph trug sich mit der Absicht, es in den nächsten Jahren drucken zu lassen. Willot (1598) erklärt die Existenz des Evangelien- und Pauluskommentars für extra omnem controversiam. Aber gerade diese Form der Rede

---

[1]) S. die Bulle Super cathedram vom J. 1295 in den Annales minorum V, 341 f.

[2]) Annal. minorum VI, 58.

macht es sehr zweifelhaft, ob er sie selbst gesehen. In dem eigentlichen Verzeichnis der Werke sind sowohl die beiden Predigtsammlungen erwähnt, als auch eine Lectura in Genesim, Tetragrammata quaedam, endlich Commentariorum imperfectorum lib. 1. Possevin endlich nennt im Apparatus sacer (1608): Tetragrammata quaedam, Sermones de tempore (Incipit: Erunt signa), Sermones de sanctis, Commentaria super IV evangelistas, Commentaria super epistolas Pauli: (Inc.: Circa epistolam Pauli ad Romanos), Lectura super Genesim ad litteram. Bei Pitsäus (1619) kehren dieselben Schriften — mit Ausnahme der Tetragrammata — wieder. Auch er führt unter ihnen nur bei den Sermones de tempore die uns bekannten Anfangsworte an. — Es ist merkwürdig, dass Initien immer wieder von denselben unter den uns nicht bekannten Schriften angeführt werden. Geht man hiervon aus, so kann als sicher gelten 1) dass Trithemius einen Band Sermones de tempore gesehen hat, die dem Duns zugeschrieben waren, 2) dass ein Lyoner Buchdrucker dem Sixtus Senensis eine Handschrift oder die ersten Blätter einer solchen mit einer Erklärung des Römerbriefes, die man irgendwie als scotistisch glaubte erkennen zu können, vorlegte. Auf diese beiden Punkte schrumpfen die beiden Zeugnisse zusammen, oder wenigstens wird nur dies als sicher in Anspruch genommen werden können.

Damit ist natürlich keineswegs ausgemacht, dass diese Schriften wirklich von Duns Scotus herstammten. Noch zu Anfang unseres Jahrhunderts sah Sbaraglia in Rom ein defektes gedrucktes Exemplar von Commentarii in cantica canticorum. Er hat sich nicht getäuscht, aber das Werk, das wirklich im Jahre 1653 als Eigentum des Duns herausgegeben wurde, gehört, wie alsbald amtlich konstatiert worden ist, dem Cistercienser Thomas de Perseigne an[1]. Sollten derartige Täuschungen nicht auch für andere der angeführten Schriften anzunehmen sein? Hinsichtlich des Pauluskommentars machen die Pariser Editoren auf ein Buch: Sedulii Scoti

[1] S. Hauréau in Notices et extraits des quelques Manuscrits de la Bibl. nat. II, 144 und die Pariser Ausg. Bd. 26, 565.

Hibernensis in omnes b. Pauli Epistolas annotationes aufmerksam (gedruckt Basel 1538; ebenso Sedulii Scoti Hibernensis: in omnes epistolas Pauli collectaneum, Basel 1528 fol. und eiusdem in epistolam Pauli ad Romanos, Basel 1528 fol. [1]). Wunderlicherweise denken die Pariser, wohl Trithemius folgend, als Verfasser den Dichter Sedulius Cälius aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, während natürlich der Sedulius Scotus, der im 8. oder 9. Jahrhundert schrieb, gemeint ist. Von ihm besitzen wir ausser den angeführten Werken noch Breviarium secundum Matthaeum und Erläuterungen zu einem Argumentum in Matthaeum: In argumentum secundum Matth. expositiuncula, ebenso zu den Argumenten zu Markus und Lukas expositiunculae. Aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts gab sie Mai heraus [2]). Es gab sonach einen Scotus Hibernensis, der Paulus und Matthäus exegetisch behandelt hatte. Diese Beobachtungen dürften wenigstens den Pauluskommentar des Duns aus der Welt schaffen [3]). — Zu Oxford befindet sich eine Handschrift sec. XIV [4]), die Johannis Scoti super apocalypsim no-

---

[1]) a. a. O. 564. Bei Migne Patrol. lat. 103,9 wird angegeben Collectaneum sive explanatio in epistolas Pauli, Basel 1528 und 1534 in 8⁰.

[2]) Scriptorum collectio nova IX und Migne Lat. 103. Das Argumentum in Matth. s. schon bei Sabatier, Vulgat. vers. III, 1.

[3]) Allerdings stimmt das Init., das Sixtus und Possevin anführen (circa epistolam Pauli ad Romanos), nicht mit dem Init. des in Basel gedruckten Kommentars (Paulus servus Iesu Christi). Da aber letzterer mit den paulinischen Worten selbst anhebt, so wäre die Einfügung eines einleitenden Satzes nicht unwahrscheinlich. — Sollten die Commentaria imperfecta Willots sich nicht auf diese Argumenta der vier Evangelien beziehen? Ist diese Vermutung richtig, dann wird man den wirklichen oder vermeintlichen exegetischen Nachlass des Sedulius zur Erklärung der Tradition von exegetischen Werken des Duns Scotus heranziehen dürfen.

[4]) Cod. Laud. Misc. 434 fol. 75—222 der Kommentar zu Matthäus, Inc.: Matheus ex iudea sicut in ordine primus ponitur ita euangelium in iudea primus scripsit (dies stimmt mit dem alten Argum. bei Sabatier und Sedulius, s. Anm. 2). Presens prologus in tres partes diuiditur, in quarum prima actor describitur, in secunda opus distinguitur ibi Duorum in generacione, tertio fructus promittitur ibi In quo euangelio utile est (fol. 75r). Eine weitere Probe: Liber generacionis ihu xpi. Sicut fluuius de loco uoluptatis egrediens ad irrigandum paradysum diuisus est in quatuor capita, sic euangelium mathei egrediens ad irrigandam animam

tulae und Eiusdem super S. Matthaei Evangelium notae enthält, aber die Pariser Franziskaner haben sich nicht davon überzeugen können, dass diese pulcherrimi commentarii von Duns herstammen[1]). Was sonst handschriftlich unter dem Namen des Duns Scotus überliefert ist, sind belanglose Fragmente, insbesondere alchymistische Schriften über den Stein der Weisen[2]), es ist dieselbe Gruppe, wie die Tetragrammata Willots und Possevins; für derartiges borgte man häufig illustre Namen.

Wadding gab in der Einleitung zu seiner Ausgabe die Absicht kund, in einer zweiten Abteilung drucken zu lassen die Lectura in Genesim, die Comm. in evangelia, die Comm. in ep. Pauli, die Sermones de tempore und de sanctis, den Tractatus de perfectione statuum. Aber ausser letzterer Schrift hatte der gelehrte Mann nichts von diesen Werken gesehen.

---

doctrina regalem dignitatem xpi hominis indicante diuiditur in quatuor partes (fol. 76r). Expl.: Item cum dicit in celo et in terra, quare non dicit in inferno? Responsio quia potestas in illis duobus inferunt phil. II ut in nomine ihu omne genu flectatur celestium etc. Item queritur de forma baptismi. Explicit liber Mathei (fol. 222v). In derselben Handschrift geht unmittelbar voran (fol. 1—74) der Kommentar zur Apokalypse. Inc.: Apocalipsis ihu xpi quam dedit illi deus palam facere seruis suis que oportet fieri cito et significauit mittens per angelum suum seruo suo iohanni qui testimonium perhibuit uerbo dei et testimonium ihu xpi in hiis quecunque uidit. Liber iste principaliter diuiditur in tres partes In exordium et narrationem quae incipit eodem capitulo: Ego Johēs frater vester, et conclusio in qua ponitur infra ultimo capitulo. Et dixit mihi hec uerba fidelissima. Exordium uero continet tria scilicet prohemium salutationum. Johēs VII ecclesiis xpi (fol. 1r). Expl.: ad felicitatem quam nobis concedat ille qui dat omnibus affluenter et non improperat qui nec loco capitur nec tempore mutatur, immensus, infinitus et eternus qui est deus bens scl. sclorum. Amen. Expliciunt notule super apocalips̄. p. Johñ Scotū. Explicit apocalips̄. Die vorstehenden Stellen hat Herr Dr. Sanday in Oxford für mich abzuschreiben die Güte gehabt.

[1]) Jedenfalls ist der Matthäuskommentar nicht identisch mit der Expositiuncula des Sedulius. Die beiden Kommentare haben die moderne Kapiteleinteilung, wie mir Dr. Sanday mitteilt. Mit welchem Recht die beiden Werke, die darnach allerdings der Zeit des Duns Scotus entstammen werden, dem Duns selbst zugeschrieben wurden, kann ich zur Zeit nicht entscheiden.

[2]) Pariser Ausg. 26, S. 567 f. 564.

deren Titel er den älteren Geschichtsschreibern der Gelehrtengeschichte entnahm. Die Pariser Herausgeber bekennen: Attamen, non obstantibus quae efficere potuimus investigationibus, nobis non fuit possibile supradictos tractatus invenire [1]). Angesichts dieser Erklärung wird man sich dem Urteil Renans gegenüber sehr skeptisch zu verhalten haben: Il paraît donc certain que Duns Scot avait écrit des commentaires sur le Nouveau et peut-être (?) aussi sur l'Ancien Testament [2]). Schon der Umstand, dass Duns, der sich nicht ganz selten citiert, m. W. in seinen gedruckten Schriften nie auf seine Kommentare verweist, macht stutzig. Die Geschichte der Erklärung des Hohenliedes zeigt, dass man den guten Willen hatte, den Duns auch als Exegeten seinem Rivalen Thomas gleichzustellen. Mit einigem Nachdruck könnte, wie wir oben zeigten, nach der Überlieferungsgeschichte der Werke des Duns, nur die Existenz des Paulinenkommentars und der Sermones de tempore behauptet werden. Ersterer kommt, nach den angeführten Beobachtungen, sicher in Wegfall. Es bleiben also nur letztere. Die Forschung hätte sich also vor allem darauf zu richten, was für ein Buch es war, das Trithemius unter jenem Titel las und ob dasselbe, wenn es wieder aufgefunden wird, mit Gründen als dem Duns angehörig erwiesen werden kann. Daran schlösse sich die Frage nach Alter und Herkunft der beiden Oxforder Kommentare. Einen Kommentar über die Apokalypse erwähnt übrigens keiner der Bibliographen.

[1]) Bd. 26, S. 564.
[2]) p. 447.

Erstes Kapitel.

Philosophische und theologische Prinzipienfragen.

---

1. Die philosophischen Hauptlehren.

Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, bezieht sich auf die Theologie des Duns Scotus. Diese Beschränkung erscheint um so mehr berechtigt, als seine Philosophie öfter und glücklicher als seine Theologie dargestellt worden ist. Indessen werden wir dennoch gut thun, bei dem engen Zusammenhang vieler theologischer und philosophischer Probleme in der Scholastik, uns zuvörderst wenigstens über die Grundfragen der scotistischen Philosophie zu orientieren, während anderes später dort, wo es in die theologische Lehre eingreift, besprochen werden soll.

1. Die Universalien und die Individuation.

Wir gehen aus von der Stellung des Duns zu den Universalien. Der Nominalismus war um der häretischen Konsequenzen willen, die Roscellin aus ihm gezogen hatte, schon vor der Blütezeit der Scholastik unterdrückt worden. Erst Occam hat ihn wieder aufgenommen und zur Anerkennung gebracht. Andererseits war aber auch der Realismus eines Anselm, nach der Abälardischen Kritik, nicht möglich. So war ein gemässigter Realismus zur Anerkennung gekommen, wie ihn zuerst die Araber, dann Albert und Thomas vertreten haben. Auf dieser Linie hält sich im ganzen auch Duns Scotus. Aber er hat doch auch den realistischen Standpunkt energischer und konsequenter vertreten als Thomas.

1. Die erste Frage ist die, ob den Universalia, d. h. den Ideen und Gemeinbegriffen, nur subjektive oder auch objektive

Wirklichkeit zukomme. Das Universale ist ein Seiendes, weil es gedacht wird, denn sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva non operatur, nisi moveatur ab obiecto. Demnach muss das Universale als gedacht auch eine objektive Realität sein (super universalia Porphyr. quaest. 4, 2; Quaest. in metaph. l. VII quaest. 14, 5; q. 18, 5 u. o). Die objektive Wirklichkeit wird also behauptet, aber so, dass das Universale als solches seine Ursache an dem Intellekt hat, indem freilich diese Produktion des Intellekts durch etwas ausserhalb des Intellektes Belegenes veranlasst wird. Daher sind die Universalia keineswegs nur fictiones intellectus, quod universale est ab intellectu; sondern es entspricht ihnen ein Objektives. Et cum dicitur ergo est figmentum, dico, quod non sequitur, quia figmento nihil correspondet in re extra, universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem (ib. § 4; de anima quaest. 17, 14). Die Universalien sind somit die Kausalität für unsere Begriffe von ihnen. Die Realität letzterer bezeugt die Wirklichkeit ersterer. Eine Eigentümlichkeit des scotistischen Denkens gibt sich hierin kund. Auf Grund der psychologischen Beobachtung oder der logischen Analyse wird objektives Sein erschlossen und eine übersinnliche Welt erschaffen. Das ist der starke „realistische“ Zug in seiner Weltanschauung, aber man geht viel zu weit, wenn man sagt, der Centaur und die Chimäre nähmen für ihn die gleiche Stellung ein wie ein Sokrates und Kallias d. h. wirkliche Menschen [1]). Gewiss spielen „abstractions réalisées“ in seinem Denken eine grosse Rolle, aber nie handelt es sich dabei um blosse Phantasiegebilde, immer wieder stellt der Kausalitätsbegriff die Beziehung zur wirklichen Welt her und nur nach sorgfältiger Überlegung des Wirklichen werden jene Schlüsse aufgestellt. Das zeigt sich gerade in der Behandlung der Universalienfrage. Duns hält an der Realität der Universalien fest, weil ohne diese Annahme die

---

[1]) So Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II 2, p. 182. 210. Eine zutreffende Darstellung gibt Pluzanski, Essai sur la philos. de Duns Scot. p. 214 ff.

ganze Metaphysik, ja die Wissenschaft überhaupt aufhören oder nur die Logik nachbleiben würde (Theoremata 4, 1). Obwohl er an einer merkwürdigen Stelle erklärt, die platonische Auffassung der Ideen als besonderer mit einer spezifischen Natur ausgerüsteter Substanzen non potest bene improbari, und Aristoteles habe nur die Nichtnotwendigkeit dieser Annahme behaupten wollen (Quaestion. in Metaphys. l. VII quaest. 18, 3; dagegen aber Metaphys. VII summ. 2 c. 14, 110 ff.; c. 15, 119 etc.), hat er doch auf Grund der Beobachtung der Entstehung der Universalien, von keiner anderen für uns seienden Verwirklichung derselben als der im Intellekt etwas wissen wollen. Das Universale als Gegenstand des Begriffes ist die quidditas rei absoluta und diese ist an sich nec universalis nec singularis, sed de se est indifferens . . ., non autem est in intellectu subiective, sed tantum obiective d. h. nicht gegenständlich, sondern nur vorstellungsweise (de anima quaest. 17, 14).

Die Ideen und Begriffe werden also freilich von dem Intellekt erzeugt, aber nicht willkürlich, sondern notwendig. Wären nämlich die Objekte lediglich in ihrer Singularität real, so wäre unverständlich, wie der Geist sie in der ihrem Wesen widersprechenden universalen Form sollte denken können; ebenso wäre alle Gruppenbildung unter den Objekten ausser der durch die Zahl ausgeschlossen. Sokrates und Plato verhielten sich also nicht anders zu einander als Sokrates und ein Strich. Oder bei der Generation gäbe es keine reale und und besondere Beziehung zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten. Indessen kann um deswillen doch die Universalität dem Objekt an sich so wenig beigelegt werden als die Singularität. Vielmehr wird beides an das Objekt oder die Materie von aussen herangebracht (Sent. II dist. 3 quaest. 1 § 6. 7; Theorem. 4). Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari ac per hoc ad esse universale et singulare, sed et ipsa habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus eius primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici. Die metaphysische

Betrachtung würde das Objekt ausserhalb dieser Kategorien fassen, die Betrachtung des Dinges als Universale erwächst aus der Natur des menschlichen Geistes. Indem aber etwas in den Objekten dieser Betrachtung entspricht, erweist sich, dass die Natur fähig ist, wie die Singularität so auch die Pluralität anzunehmen (Sent. II dist. 3 quaest. 1 § 7. Quaest. in Metaphys. VII quaest. 13 § 8 ff.). — Nur so ist eine Wissenschaft vom Wirklichen denkbar, sonst blieben nur noch subjektive logische Operationen. Nur so sind die Aussagen über die Beziehungen und Verhältnisse der Objekte unter einander vollziehbar.

2. Es ist aber nicht leicht zu sagen, wie die objektive Realität der Universalien eigentlich zu denken sei. Die seit Wilhelm von Champeaux geläufige Auffassung, dass das Universale das sei, was nachbleibt, wenn die rein individuellen Züge in der Vorstellung von einem Ding abgestrichen werden, wird missbilligt. Auf diesem Wege findet man nur das commune, nicht das universale. Beide Begriffe aber unterscheiden sich so, dass das commune ein den Individuen Gemeinsames, das universale etwas an jedem Individuum der Gattung schlechthin Identisches bezeichnet (Sent. II dist. 3 quaest. 1, 9). Die Kommunität ist das allen einzelnen Individuen objektiv Gemeinsame, es existiert objektiv in der Natur. Von ihr unterscheidet sich sowohl die Singularität d. h. das wodurch bestimmte gemeinsame Naturmerkmale zu Individuen zusammengefasst sind, als auch die Universalität oder das wodurch das gegebene Sein allgemein und notwendig ist (l. c. § 10). Wie nun der Natur ein Prinzip einwohnt, das individualisiert, so auch ein anderes Prinzip, durch das der Intellekt zur Begriffsbildung genötigt wird. Wir müssen uns natürlich gegenwärtig erhalten, dass diese Prinzipien — für den Realismus — reale Grössen sind; z. B. die communitas stellt eine reale Einheit dar, die freilich minder real ist als die numerische Einheit (in creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali, ib. § 9 u. I dist. 7 quaest. unica § 23 fin.), sofern letztere in sich eins ist, erstere aber an dem einen und anderen haftet. In diesem Sinn wird also auch die Universalität etwas sein, was der Natur anhaftet, es ist eine Unitas realis, welche sich von der Einheit der Zahl ebenso wie von der Einheit der Kommunität

unterscheidet (Sent. II dist. 3 quaest. 1, 4). Dieser Wirklichkeit korrespondieren aber die Begriffe des Intellekts. Mehr ist also mit der Realität der Universalien kaum ansgesagt als dass zur Erklärung der Begriffe wir die Hypothese von einer ihnen irgendwie entsprchenden Einheit in den Dingen brauchen. Die Meinung des Duns ist somit erörtert; aber sie ist so subtil, dass man begreift, dass auch Anhänger seiner Lehre ihn dahin missdeuten konnten, als werde das Universale einfach a parte rei gegeben[1]).

3. Von den Universalien wenden wir uns der Frage nach dem Prinzip der Individuation zu. Wodurch werden aus der substantia materialis Individuen? Nicht um die Einheit der Quantität handelt es sich hier, sondern um das, wodurch ausgechlossen wird, dass ein Ding in seine Teile zerfalle. Per individuationem intelligo istam indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem. Heinrich von Gent versuchte es rein negativ zu bestimmen. Allein wenn das Ding der Zerteilung widerstrebt, so kann dies seinen Grund nur an einem Positiven und nicht an einer Privation haben (Sent. II dist. 3 quaest. 2, 2. 4). Ein Stein wird also zum Individuum per aliquod positivum intrinsecum huic lapidi. Dies ist die causa individuationis (l. c. § 4). Aber was ist es um diese? Thomas hat die Materie selbst zum Prinzip der Individuation gemacht und zwar die materia signata d. h. die Materie, sofern sie quantitativ und räumlich bestimmt ist. Allein dieselbe Materie könnte auch ein anderes Individuum, also kann sie nicht die Individualität des einen bedingen; weiter könnte die Materie durch Zusammendrängung oder Ausdehnung ihre besondere Bestimmtheit verlieren (Quaest. in Metaph. VII quaest. 13 § 5. 6). — Nach seiner eigenen Ansicht wird also die Individuation durch ein positives Prinzip bedingt. Wie nämlich dem Begriff der Einheit eine wirkliche Einheit korrespondiert, so muss auch dem Gedanken der einfachen Einheit des Individuums eine solche entsprechen. Wir können ferner die Differenzen zwischen den Dingen nicht aus ihrer Natur oder Materie erklären, denn diese bezeichnet gerade das den Dingen Gemeinsame (Sent. I dist. 3 quaest. 6, 9). Die spezifische Differenz

[1]) Vgl. Pluzanski, Phil. de D. Scot. p. 222.

der Individuen kann aber nur hergestellt werden durch entitates individuantes (ib. 14). Dies Seiende, was die Individualität und dadurch die Differenz bewirkt, wird genauer bezeichnet als etwas, was weder Materie noch Form noch eine Zusammensetzung ist. Es ist die besondere entitas (haec et illa) gegenüber der entitas quidditativa. Die entitas quidditativa bezeichnet überhaupt und allgemein das Sein, die „Washeit" eines Dinges (z. B. quidditas = essentia quid est Socrates? homo est), die besondere entitas stellt die ultima realitas entis von allem Daseienden, es sei Form oder Materie, dar. Durch diese Entität, die jedem Individuum anhaftet, ist dasselbe was es ist und unterscheidet sich dasselbe, trotz der sonstigen Gemeinsamkeit mit den Individuen der nämlichen Gattung, von denselben (ib. 15). Nun ist hieran noch die Beoabachtung zu schliessen, dass auch die Engel individuell sind. Es kann nämlich mit keinem Grunde geleugnet werden, dass Engel derselben Species im Plural vorkommen (gegen Thomas). Sonst könnte ja überhaupt kein Begriff der Engel gebildet werden. Hieraus aber folgt, dass auch den Engeln das Individuationsprinzip einwohnt. Ist das der Fall, so kann dasselbe unmöglich etwas Materielles oder Quantitatives sein (Sent. dist. 3 quaest. 7, 3. 4).

4. Auch hier ist es für uns aber schwer festzustellen, wie man sich dies Individuationsprinzip eigentlich denken soll. Es ist ein gewisses Etwas, was das Individuum zum Individuum macht, die haecceitas, wie die Scotisten später sagten, oder das Sein des Dinges als hoc[1]). Aber nicht eine Unvollkommenheit der Kreatur wird hiedurch bezeichnet, sondern etwas, was Gott gewollt hat. Das Wesen der Natur vollendet sich in dem Individuum. Der göttliche Wille will die Welt und damit die Verschiedenheit der Arten sowie die relative Gleichheit ihrer Individuen, nicht mehr als die vielen einzelnen von einander verschiedenen Individuen. Gerade diese will und braucht Gott: propter bonitatem suam communicandam et propter suam beatitudinem plura in eadem specie produxit (es handelt sich zunächst um Engel); in principalibus autem

[1]) haecceitas bei Duns selbst Quaest. in Metaph. VII quaest. 13 § 9.

entibus est a deo intentum individuum principaliter (l. c. § 10). Darnach kann man aber sagen, dass nach Duns im Individuellen und Einzelnen die höhere Form des Daseins gegenüber dem Allgemeinen zu erblicken ist (Reportat. I dist. 36 quaest. 4, 14). Indem aber das Ding nicht nur ein Sonderdasein führt, sondern auch die allgemeine Natur darstellt, kann man von formell unterschiedenen Realitäten im Ding reden, der entitas quidditativa und der entitas individui; jene bedingt die allgemeine Natur, diese die besondere Individualität des Dinges. Ihren Zusammenhang kann man mit dem von Materie und Form in einem Ding vergleichen (Sent. II dist. 3 quaest. 6, 15. Report. II dist. 12 quaest. 8, 9. 3 f.).

Also können wir kurz sagen: das, wodurch Petrus Mensch wird, und das, wodurch er dieser besondere Mensch wird, ist von einander formell zu unterscheiden. Wie beides eine reale Entität darstellt, so weist beides auf eine besondere Ursache zurück. Aber gerade dieses Etwas, durch das Petrus dies Individuum wird, die Haecceitas oder Petreitas ist das, was die Natur vollendet. Das individuelle Dasein ist die höchste Form kreatürlicher Existenz. Dies das wichtige Resultat dieses Abschnittes.

2. Die Einheit der Materie.

1. Mit diesem Resultat kontrastiert in eigentümlicher Weise eine andere Gedankenreihe der scotistischen Metaphysik. Es ist die Anschauung von der Einheit und Identität der Materie in der ganzen Kreatur. Duns Scotus hat sich gegen die Auffassung erklärt, dass die Materie reine Potenz sei, die nur durch die hinzutretende Form aktualisiert werde, ohne diese aber nicht real sei (de rerum principio quaest. 7 art. 1 § 1). Dagegen sagt Duns: Die Materie ist von Gott geschaffen, deshalb kommt ihr auch ein selbständiges Sein zu; ihr Sondersein, nicht aber ihr Sein wird durch die Form gesetzt. Sonst wäre die Materie überhaupt nichts. Also eignet ihr eine gewisse Aktualität, nämlich die vom Sein unabtrennbare actualitas essendi. Das ist ein actus debilis, indeterminatus, determinabilis. Eine konkrete Form gewinnt die Materie freilich erst dadurch, dass sie von einer von aussen herankommenden Form formiert wird.

Daraus erklärt es sich, dass man sie einfach als Potenzialität glaubte bezeichnen zu können. Aber — und darauf kommt es hier an — als seiend eignet ihr eine wenn auch nur minime Aktivität, vermöge welcher sie fähig wird Formen und Bestimmungen aufzunehmen (l. c. § 3. 8)[1]).

2. Nun erhebt sich die Frage, ob eine solche Materie auch in den geistigen Substanzen nachzuweisen ist. Thomas hat dies verneint unter Berufung darauf, dass alles Materielle nur durch quantitative Differenzen geschieden werde, von solchen könne aber, z. B. bei den Engeln, nicht die Rede sein. Duns dagegen erweist in einer scharfsinnigen Erörterung, dass die Frage bejaht werden müsse. Sein Gedankengang ist kurz folgender. Alles Erschaffene hat notwendigerweise eine potentia passiva in sich, denn nur durch diese kann es als von Gott abhängig gedacht werden. Es ist, mit anderen Worten, die Fähigkeit von Gott absolut bestimmt zu werden. Diese Potenz ist mit der res creata einfach gegeben, da diese als geschaffen schlechtweg von Gott determiniert wird. Sie ist also in allem Erschaffenen und bewirkt in jedem, indem ihr eine besondere Aktivität an die Seite tritt, die eigentümliche Mischung von Passivität und Aktivität, die aller Kreatur anhaftet. Dieses an sich Unbestimmte, auf die Bestimmung durch ein anderes Angelegte kann nur als Substanz oder Materie, nicht aber als Form gedacht werden, denn nach Aristoteles ist die Form das Prinzip des Aktiven, die Materie das Prinzip des Passiven. Handelt es sich aber hier um die Passivität und Determinabilität des Erschaffenen, so kann dies nur als Materie bezeichnet werden. Indem aber das Geschaffene als solches diesem Gesichtspunkt untersteht, wird ihm auch die geistige Substanz unterliegen. Zur Erläuterung bemerkt Duns, dass man die materia für nicht similis materiae corporali denken dürfe. Endlich aber gesteht er zwar die Möglichkeit zu, dass Gott eine schlechthin immaterielle geistige Substanz schaffen könnte. Dieselbe aber könnte dann nicht Gott gegenüber schlechthin passibel und alterabel sein (l. c. § 10—28).

---

[1]) cf. Sent. II dist. 12 quaest. 1, 13: materia dicit entitatem . . . ., secundum quam entitatem est capax formarum substantialium.

Der Gedanke ist also der: alles Kreatürliche hat die Potenz schlechthiniger Abhängigkeit von Gott. Hiemit ist in ihm Materie gesetzt, denn die Materie ist das Passible und Rezeptive. Gilt das von jeder Kreatur als solcher, so auch von den Seelen der Menschen und den Engeln.

3. Nun muss aber der Begriff der Materie selbst genauer erläutert werden. Nach Aristoteles ist die Materie das Substrat, in dem sich die Form realisiert. Aber der Begriff muss folgendermassen genauer bestimmt werden. Die materia primo prima ist dasjenige in der Zusammensetzung des konkreten Seins, was in stärkster Weise die Passivität desselben ausdrückt, das schlechthin Formlose, was daher fast nur Materie ist und so als ein medium zwischen dem ens und nihil bezeichnet werden kann. Die materia secundo prima ist die Materie, an der sich die Generation vollzieht; diese ist schon konkreter als die vorige Materie, sie kann daher einer gewissen forma substantialis nicht entraten. Die materia tertio prima bezeichnet endlich den Stoff, wie er bei einer künstlerischen oder sonstigen Thätigkeit als Gegenstand vorausgesetzt wird (l. c. quaest. 8 art. 3 § 20).

4. Nachdem diese Voraussetzungen ins Reine gebracht, beantwortet sich die Hauptfrage nach der Einheit der Materie leicht. Die Einheit ist nämlich, wie schon Heinrich von Gent angenommen hat, gegeben in der Identität jenes Materiellen, das alles zur Abhängigkeit von Gott befähigt, oder der materia primo prima. Diese liegt ja in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein, also kann sie nur eine sein, denn nähme man auch nur zwei solche Materien an, so müsste die eine der Mitte näher sein als die andere, diese andere wäre aber dann nicht das, was sie doch sein soll. Weil alle passio in dem hier in Frage kommenden Sinn schlechthin identisch, muss auch der Grund identisch sein. Und indem die ganze Welt in der Vielheit ihrer Erscheinungen in Aktion und Passion unausgesetzt in dem Verhältnis der Wechselwirkung ihrer Teile sich bewegt, ist die ursprüngliche Einheit letzterer anzunehmen (l. c. § 24 bis 27). So ist die ganze Welt hervorgegangen aus der von Gott erschaffenen materia primo prima, etwa wie die Zweige eines Baumes aus der nämlichen Wurzel hervorgehen, oder der

Same alle Glieder des künftigen Leibes in sich fasst. In toto mundo ex materia una homogenea communis omnis multitudo rerum procedit, cum non possit esse nisi unum primum indeterminatum, cuius natura salvatur in omnibus posterioribus, sicut substantia et quantitas seminis in omnibus membris (§ 29). Indem aber diese erste Materie als schlechthin unbestimmt gedacht wird, ist vorausgesetzt, dass sie nur von einer schrankenlosen Kraft verändert werden kann. Oder die Entwicklung derselben durch ihre Informierung ist das Werk Gottes (§ 40). Wie Gott ihr Sein bewirkt, so gibt er demselben auch besondere Formen. Das ist die unica materia, an der alles geschöpfliche Sein, es sei geistig oder körperlich, teil hat. Duns bekennt sich zu dieser Aufstellung Avicebron's (l. c. art. 4, 24). Materia prima est idem cum omni materia particulari (ib. art. 5, 38).

5. Schliesslich behauptet Duns, diese erste Materie könne auch an sich ohne Verbindung mit einer Form existieren. Das esse kann nämlich in dem Sinn, dass es dies und das ist, sofern Gott die Idee davon hat, genommen werden, oder so, dass es als wirklicher effectus dei gedacht wird, oder endlich so, dass es konkret als Komposition aus Materie und Form vorgestellt wird. In den beiden ersten Bedeutungen kann das esse auch auf die erste Materie angewandt werden; dieselben haben keine Beziehung zur Form, sondern werden lediglich durch Gott bewirkt. Somit hätte diese erste Materie als die Potenz der ganzen Welt eine besondere Existenz gehabt oder doch haben können. Warum sollte das unmöglich sein, wenn doch die Species der Abendmahlselemente ohne ihre Substanz fortbestehen, fragt Duns (l. c. art. 6 § 43).

Seine ganze Auffassung fasst Duns in einem grossartigen Bilde zusammen: Ex his apparet, quod mundus est arbor quaedam pulcherrima, cuius radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia, frondes et rami sunt creata corruptibilia, flos rationalis anima, fructus naturae consilimis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus dei aut immediate, ut coelos et angelos et animam rationalem, aut mediantibus agentibus creatis, sicut producantur generabilia et corruptibilia

De isto igitur totius universalis naturae fundamento materia scil. primo prima rerum est, quod in fundamento naturae nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos, in corporalem et spiritualem .... Pars autem ramorum flante vento superbiae fuit in mundi principio arefacta .... Et sic patet, quod unitas universi et collectio eius claudit et concludit unitatem in principio indeterminato seu in materia prima (l. c. § 30).

6. Man hat diese Ansicht des Duns nicht selten als Spinozismus bezeichnet[1]). Gewiss mit Unrecht. Es ist nämlich klar, dass bei Duns die materia prima keineswegs als die alleine Substanz, aus der alles Geschehen als Modifikation und Wirkung hervorgeht, gedacht werden kann, sondern wie Gott der Schöpfer jener Materie ist, so ist ihre Gestaltung und Entwicklung bedingt durch von aussen her geschehende Einwirkungen Gottes wie die Informierung. Dazu kommt, dass das Interesse, das Duns mit der Einführung dieser Theorie verfolgt, dem des Spinoza nicht konform ist. Man hat das bisher übersehen, es scheint mir aber den Schlüssel zum Verständnis der Ideen des Duns darzureichen. Duns will feststellen, dass die Kreatur als solche ein Etwas in sich hat, das sie der göttlichen Determination fähig und bedürftig macht; oder im Grunde ihrer natürlichen Essenz ist die Natur etwas Rezeptives, was der Einwirkungen Gottes bedarf, sie ist angelegt auf schlechthinige Abhängigkeit von Gott. Da nun nur die Materie schlechthiniger Determinabilität fähig ist, so ist alle Kreatur materiell. Da aber die Determinabilität in allen Individuen schlechtweg dieselbe ist, so ist sie ein identischer Bestandteil in aller Kreatur, oder es ist dieselbe Materie, aus der alle und alles her sind. — Ist dieser Zusammenhang richtig, so ist einleuchtend, dass die Ansicht des Duns Scotus von der des Spinoza in einem durch die differente Absicht messbaren Abstand steht. Spinoza eliminiert Gott durch den Gedanken der Naturnotwendigkeit, Duns behauptet die in allen identische materia prima als das Mittel, durch das sich die Abhängigkeit der

---

[1]) Soviel ich weiss zuerst Bayle, s. noch Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 2, 225. 235,

Kreatur von Gott realisiert [1]). Und er steigert diesen Gedanken durch die Behauptung, dass Geschöpf-sein an sich eine Realität in aller Kreatur bedeutet, die Einheit der Materialität und damit der Determinabilität durch Gott. Die physische Grundlage des Seins bedingt die überall gleiche Empfänglichkeit des Seienden den Einwirkungen Gottes gegenüber, denn stünde das Sondersein am Anfang des Daseins, so wäre diese Rezeptivität keine absolute. Es ist der eine schlechthin abhängige Ton, aus dem der himmlische Töpfer alles nach seinem Willen gestaltet. Mir scheint sich hieraus zu ergeben, wie Duns zu dem auffallenden Satz von der Einheit der ersten Materie in allen kam.

Dem metaphysichen Satz von der Einheit der ersten Materie in allem Seienden steht aber der andere Satz gegenüber, dass das Sein sein Wesen vollende in dem individuellen Dasein der Haecceität. Beide Sätze bezeichnen freilich eine Differenz des Gesichtskreises, aber keinen Widerspruch. Duns hat ein starkes Interesse an der Individualität, das Individuum ist die Krone der Schöpfung. Nun ist aber alles Daseiende und somit die Gesamtheit der Individuen nur, wie wir später sehen werden, Mittel zur Realisierung des Zweckes Gottes. Deshalb muss an jedem Daseienden die Fähigkeit schlechthin entsprechendes Mittel zu sein, aufgezeigt werden. Das geschieht aber durch den Nachweis eines Elementes schlechthiniger Rezeptivität in in ihm. So lassen sich beide Sätze mit einander verknüpfen. Sie gewähren uns aber, so angesehen, einen Fingerzeig auf die beiden Grundelemente in der Weltanschauung unseres Denkers. Es ist die nie versagende Lebhaftigkeit, mit der Duns das individuelle, persönliche Element am Menschen, die uneingeschränkte Freiheit des Wollens betont, und es ist der ebenso starke Gedanke von Gott dem absoluten Herrn, der mit seinem allmächtigen Willen alles lenkt und leitet als Mittel zur Realisierung seines Weltzweckes: schlechthinige Freiheit und schlechthinige Abhängigkeit!

---

[1]) Vgl. unten die Erörterung darüber, dass Gottes Sein dem der Kreatur nicht univok ist.

3. Die scotistische Psychologie.

1. Dies führt uns aber auf ein neues Problem. Während bisher der Mensch mit aller Kreatur unter den Regriff des Seienden subsumiert wurde, muss nun deutlich gemacht werden, was es um das spezifische Sein des Menschen ist. Die Betrachtung, von der wir herkommen, stellte bereits fest, dass wie bei allem Lebendigen auch im Menschen Aktivität und Passivität sich zur Einheit verbinden. Wie überall, so ist auch im Menschen das Wesen durch die aktive Form bedingt, die als forma actuans die materia suscipiens informiert (s. de princip. rerum quaest. 9 art. 1 § 2. 4. 8. 10). Das aktive Prinzip, welches die menschliche Materie mit der besonderen Form des Lebens versieht, ist die Seele. Hiebei ist an die anima rationalis zu denken, nicht an eine blosse anima sensitiva, die aus der Potenz der Materie hervorginge (gegen Aristoteles, ib. a. 2, 12). Die Übermaterialität der Seele ergibt sich nämlich aus der Selbstbeobachtung. Wir denken nicht nur die sinnlichen und räumlich begrenzten Einzeldinge, sondern die allgemeinen Universalien samt einer Anzahl abstrakter rein logischer Beziehungen zwischen den Dingen. Ebenso beobachtet der Mensch an sich die Freiheit des Handelns. Diese kann nicht erklärt werden aus den sinnlichen Trieben, da diese der Naturnotwendigkeit unterliegen; ist das geeignete Objekt da, so muss der Trieb darauf reagieren. Nun aber wird der Wille durch kein Objekt determiniert, er ist also übersinnlich oder geistig: ergo voluntas, qua sic indeterminate volumus, est appetitus non alicuius talis formae scil. materialis, et per consequens est alicuius excedentis omnem talem, huiusmodi ponimus intellectivam (Sent. IV dist. 43 quaest. 2, 10. 12). Wollte aber jemand die Existenz dieser Faktoren leugnen, so: non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum, quod est brutum — —, quia non habet illam visionem interiorem quam alii experiuntur se habere (ib. § 11).

Nun sind aber in dem Leben der Seele neben den geistigen noch der vegetative und der sensitive Faktor zu unterscheiden. Dies darf aber nicht so gedeutet werden, als ob hierdurch drei substanziell verschiedene Seelenteile bezeichnet werden, wobei

die geistige Seele durch die vegetative und sensitive Seele mit dem Körper verbunden würde. Auf diesem Wege würde die Verbindung zwischen der rationalen Seele und der Materie nur als eine Konsubstantiation zu denken sein, etwa in der Art wie Christi Gottheit mit seinem Körper verbunden war (de princ. rer. quaest. 9 art. 2, 16. 42). Allein dann könnte die Seele unmöglich die Form des Körpers sein, sowenig als etwa Nase und Ohren, die dem übrigen Leibe ebenfalls konsubstanziell sind, denselben informieren können (ib. § 27).

2. Ist nun das ganze Sein des Menschen bedingt durch die geistige Form der Seele, so ist diese als Form so mit der Materie verbunden, dass sie mit ihr eine feste Zusammensetzung, ein Kompositum bildet. Demnach gehen alle Aktionen des Menschen a toto composito aus. Daher werden auch alle Verdienste vom ganzen Menschen, nicht von der Seele als solcher erworben. Die Form teilt eben der Materie ihre Thätigkeit nur durch diese Vereinigung mit ihr mit. Die spezifische Thätigkeit des so informierten ganzen Menschen ist intelligere und libere agere (ib. § 31. 46). Der Mensch ist ein compositum intelligens, also ist die forma intellectiva das, was ihn informiert oder ihm sein Wesen verleiht (32). Das Subjekt der intellektiven Thätigkeit (quod intelligit) ist also der ganze Mensch, das Mittel dieser Thätigkeit (quo intelligit) ist die intellektive Seele als solche, denn nicht der Körper als solcher denkt oder will (57. 60. quaest. 10, 29). Da also der Mensch in seinem eigentümlichen Wesen nur verstanden werden kann von der intellektiven Seele aus, so ist diese seine Form (36). Sie ist das Aktive in ihm, also ist sie die Form und nicht die Materie des Menschen (39).

Hieraus ergibt sich dann der weitere Gedanke, dass, da die ganze Lebensbewegung des Menschen geleitet wird von seiner Form, das sensitive und intellektive Leben in der nämlichen Form enthalten ist. Es ist im Menschen als die ihn bewegende Form eine materia spiritualis vorhanden, die den ganzen Menschen bewegt, denn nur sofern sie da ist, ist der Mensch Mensch (44). So ist der Mensch ein Kompositum oder ein Organismus, so ist auch sein Körper eine substantia mixta, indem die geistige Seele ihn informiert. Er kann aber auch

als körperlicher Organismus betrachtet werden, sofern seine körperliche Organisation ihn befähigt, sinnliche Eindrücke zu empfangen (55). Aber die ihn bewegende und belebende Form ist in dieser wie jener Richtung die intellektive Seele. Indes gilt das nur so, dass die geistige Seele ihre Thätigkeit im Körper hat, aber nicht so, als wenn die rein geistige Thätigkeit des Denkens und Wollens an sich durch den Körper und seine Organe gegeben wäre (63). Hier ist aber noch hervorzuheben, dass, obgleich die eigentliche Form des Körpers die Seele ist, nach Duns noch in einem anderen Sinn von einer Form des Körpers geredet werden muss, nämlich der corporeitas oder der besonderen Zusammensetzung des Körpers (forma mixtionis), durch die er zu einem Ganzen wird. Als lebendiger Körper hat er die Seele zur Form, als zusammenhängender Organismus die corporeitas. Der Hauptbeweis hiefür ist, dass wenn im Tode die Seele den Leib verlässt, dieser zunächst doch bleibt was er war. Also: forma animae non manente corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam qua corpus est corpus, aliam ab illa qua est animatum (Sent. IV dist. 11 quaest. 3, 54). Auch hier weicht Duns von Thomas ab, indem letzterer die Form des Leibes schlechtweg der Seele zuschreibt.

Damit sind die Grundzüge der scotistischen Psychologie klar gestellt. Der Mensch ist lebendiger Mensch durch die geistige Seele, die die Form seiner Materie ist. Also ist die Seele die nämliche in den rein geistigen wie in den sinnlichen Bewegungen des Menschen. Der Mensch hat nur eine Seele, nicht drei Seelen, wie anzunehmen wäre, wenn man den vegetativen und sensitiven Regungen des Menschen besondere Prinzipien oder Formen zuschreiben würde. Man soll nicht mehrere Prinzipien einführen, wo eins ausreicht (de primo princ. rer. quaest. 11, 7. 9). Indem Duns in dieser Erörterung das ganze sinnliche Gefühls- und Triebleben der geistigen Seele direkt unterzuordnen versucht, hat er einen bedeutenden Fortschritt über die alte Psychologie hinaus gemacht. Das Seelenleben wird wahrer und tiefer erfasst dadurch, dass das geistige Element und das Gefühlselement eine Seele bilden. Es entsteht ein konkreteres Bild des Innenlebens, als die Scheidung

der beiden Sphären es ermöglichte. Freilich hat Duns dies nicht einzuhalten vermocht.

3. Aber der Gedanke von der Einheit der Seele führt zu einer Schwierigkeit. Der Kreatianismus oder der Gedanke, dass die menschlichen Seelen von Gott direkt erschaffen werden, hatte im Mittelalter dogmatische Giltigkeit und wird daher auch von Duns anerkannt (l. c. quaest. 10 art. 1). Aber die Frage ist dann, was bei der Erzeugung eines Menschen geschehe? Die Erzeugung versetzt aus dem Nichtsein in das Sein. Da nun der Mensch, wie wir sahen, ein Kompositum ist, so wird dies zusammengesetzte Sein das Ziel der Erzeugung sein, nicht aber brauchen notwendig alle Bestandteile der Komposition direktes Produkt der Erzeugung zu sein, da an denselben Merkmale vorhanden sein können, die diese Entstehung ausschliessen. In der Zeugung entsteht also der leibliche Organismus, jene forma mixtionis (S. 82), und zwar mit seiner Disposition für die Einwirkungen der Seele. Diese wird aber von Gott erschaffen (ib. quaest. 10 art. 2, 9. 11; Sent. IV dist. 11 quaest. 3, 55). Nach Thomas wohnt dem Embryo zunächst die eigene Seele als vegetative, dann als sensitive ein, dann erst wendet sich Gott dem werdenden Menschen zu, indem er die intellektive Seele erschafft; diese absorbiert dann jene auf natürlichem Wege entstandene Seele in sich[1]). Das zeitliche Verhältnis dieser Zeugungen zu einander wird nicht recht deutlich, doch scheint es[2]), dass sie zeitlich zusammenfallen oder doch hart bei einander liegen. Es ist einleuchtend, dass Duns die Seele als sensitive wie als intellektive in einem entstehen lassen muss; diese eine Seele wird von Gott erschaffen und dem erzeugten Leibe inspiriert (l. c. quaest. 10 art. 4, 23).

Hiebei erhebt sich aber die Frage nach dem Moment der Erschaffung der Seele. Man kann die Frage sicher beantworten. Nach Ansicht des Duns geht die Bedeutung der menschlichen Zeugung darin auf, das Substrat für die erschaffene Seele her-

---

[1]) Thomas c. gentil. II, 89.

[2]) Summa theol. I quaest. 118 art. 2: Quod anima intellectiva creatur a deo in fine generationis humanae.

zustellen: homo hominem generans non acquirit esse formae in esse nec ut est in composito sive in materia nisi formando et disponendo corpus, quo disposito agens supernaturale infundit animam ex creatione (l. c. quaest. 10 art. 2, 11). Demnach sieht er aber die Erzeugung mehr für eine That Gottes als des Menschen an. Quoad actionem, qua homini acquiritur esse humanum quod principaliter est ab anima sua, generatio scil. hominis potest dici supernaturalis quodammodo et magis quam naturalis, imo potius creatio quam generatio et divina operatio quam humana generatio (ib. 11). Diese Auffassung rückt die göttliche Erschaffung der Seele auf das nächste zusammen mit der menschlichen Erzeugung des Leibes. Nimmt man hinzu, dass die Seele das allgemeine Prinzip der Lebendigkeit — auch schon der vegetativen — ist, so kann kaum bezweifelt werden, dass nach Duns die Erzeugung des Leibes und die Erschaffung der Seele zeitlich zusammenfallen, logisch aber letztere auf erstere folgt. Dieser Schluss wird aber von Duns ausdrücklich bestätigt.[1]) Die materia und die forma mixtionis d. h. also die Leiblichkeit stellen ein passum proportionatum compositum her für das agens superius und dies s t a t i m inducit in illud illam formam cuius est capax; früher hiess es: s t a t i m sequatur eam (die corporeitas) intellectiva in generatione (Sent. IV dist. 11 quaest. 3, 56). Ebenso sagt Duns: quod enim tunc in e o d e m i n s t a n t i deus creat animam, hoc non est prius naturaliter quam propagans inducat formam mixtionis, imo est posterius naturaliter, sicut forma ad quam est dispositio, sequitur dispositionem (ib. § 39).

Während die menschliche Seele geistig und unräumlich ist, ist die Tierseele an die Materie gebunden, wird von der Kreatur erzeugt und hat in den verschiedenen Teilen des Körpers ihren Sitz (de princ. rer. quaest. 13 art. 4, 13).

4. Nachdem wir uns über die Entstehung sowie über das Verhältnis der Seele zum Leibe orientiert haben, wenden wir uns der Frage zu, ob die Essenz der Seele real von ihren Kräften, etwa dem Denken und Wollen, zu unterscheiden ist? Thomas hat diese Frage bejaht, indem er das Verhältnis mit dem verglich, das zwischen den Accidenzien

[1]) Gegen P l u z a n s k i, Philos. de D. Scot. p. 113.

der Wärme und des Lichtes und der Substanz des Feuers besteht. Anders Duns. Die Kräfte der Seelen unterscheiden sich realiter weder von einander noch von der Seelenessenz. Bei dieser Annahme erweist sich die Seele als ens nobilissimum, indem sie durch eine Essenz verschiedenes wirkt; sie selbst und nicht nur ihre Kräfte erreichen ihr Ziel, sie und nicht nur eine ihrer Kräfte wird selig (Sent. II dist. 16 quaest. unic. § 15). Aus diesen und anderen Gründen könne nichts dagegen eingewandt werden, dass dieselbe Seelenessenz das Prinzip mehrerer seelischen Aktionen ist, ohne reale Unterscheidung der Kräfte. Die Pluralität der Wirkung erfordert nämlich mit nichten Pluralität der Ursache. Auf diese Weise würde dann Denken und Wollen nur durch die verschiedene Beziehung zu den Objekten unterschieden sein, essentiell aber dasselbe sein (16). Um nun den Autoritäten entgegenzukommen, die von einem Hervortreten der Kräfte aus der Seele reden, stelle man sich die Sache so vor. Die Aktionen verhalten sich zur Seele wie die Begriffe des Einen, Wahren, Guten zu dem Begriff des Seins, sie sind also mit dem Grundbegriff zugleich gegeben, unitive in ihm enthalten. Denken und Wollen sind enthalten in der Seele gleichsam als passiones d. h. Eigenschaften derselben (17. 18). Essentiell sind sie dann mit der Seele eins, aber formell sind sie etwas anderes, indem sie eine besondere Thätigkeit der Seele bezeichnen. Diese Besonderheit kann aber unmöglich in der Essenz der Seele begründet sein, sie rührt her von den besonderen Beziehungen, in die die Objekte der Aussenwelt zur Seele treten. Die beschränkten und sinnlich wahrnehmbaren Objekte lösen in der Seele die sinnlichen Wahrnehmungen, die unbegrenzten und immateriellen Objekte das Denken aus. Und je nachdem ob letztere Objekte mit der Erkenntnis oder dem Affekt erfasst werden wollen, wird sich die erkennende und wollende Thätigkeit in der Seele differenzieren (de rerum princ. quaest. 11 art. 2, 27. 28). Der Unterschied beider Funktionen lässt sich nach Duns so ausdrücken: sicut velle est motus ab anima ad rem amatam[1]), sic intelligere est motus a re ad animam; sed voluntas vere attingit per actum volendi rem quam

---

[1]) So und nicht animatam wird nach dem Folgenden zu lesen sein.

amat, ergo res cognita vere attingit intellectum, quem excitat (ib. quaest. 14 act. 3, 36).

Das Resultat ist somit, dass die eine Seele das Subjekt aller ihrer Operationen und in allen derselben gleichmässig gegenwärtig ist, dass aber die besondern Beziehungen zwischen der Seele und den Dingen die Operationen derselben differenzieren. Die scotistische Formel ist also, dass die Seele mit ihren Akten zwar essentiell identisch ist, dass aber diese Akte untereinander wie von der Seele formell verschieden seien.

Denkt man die Seele als Substanz oder Materie, so ist dieselbe unteilbar und unräumlich, überall dieselbe; denkt man sie aber als wirksam d. h. als Form, so wird je nach der Art der betr. Objekte eine besondere Weise der Bethätigung der Seele erfordert sein. Dieser Gedanke bezeichnet nur eine Folge aus der Erkenntnis der Einheit des Seelenlebens. Die Unterscheidung der Seelenkräfte ist, genau genommen, schärfer und durchgreifender als bei Thomas, aber freilich nicht durchgearbeitet und durchgeführt.

4. Der Willensprimat.

1. Hiemit haben wir uns bis zu dem Denken und Wollen hindurchgearbeitet. Damit sind die letzten Probleme, denen wir nachgehen wollen, bezeichnet: die Anschauung des Duns vom Willen und seine Erkenntnistheorie.

Wir kommen jetzt zu einem für die Weltanschauung des Duns besonders bedeutsamen Faktor, dem Primat des freien Willens. Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Wille nicht minder als die Erkenntnis rein geistiger Art ist. Er darf also nicht verwechselt werden mit den sinnlichen Trieben oder den appetitus organici, die durch sinnliche Anreize mit Notwendigkeit hervorgerufen werden. Der Wille trägt, wie wir sahen, den intellektiven Charakter an sich (vgl. Sent. IV dist. 43 quaest. 2, 12). Dieser appetitus rationalis ist im Unterschied zum appetitus sensitivus ein appetitus cum ratione liber (Sent. III dist. 17 quaest. unica 2). Dieser geistige Wille ist frei. Dass es überhaupt Freiheit geben könne, braucht nicht theoretisch bewiesen zu werden. Es kann jedem empfindlich gemacht werden: isti qui negant aliquod ens contingens expo-

nendi sunt tormentis, quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri (Sent. I dist. 39 quaest. un. § 13). Diese Kontingenz oder Freiheit eignet also auch dem menschlichen Willen. Sie besteht darin, dass der Wille frei ist ad oppositos actus, indem er jederzeit auf einander entgegengesetzte Objekte oder Erfolge sich zu richten vermag. Ergo voluntas perfecta potest tendere in omne illud quod natum est esse volibile (ib. § 15). Hiebei ist natürlich vorzubehalten, dass der Wille nicht gleichzeitig, sondern nacheinander nach Entgegengesetztem streben kann. Das Verhältnis ist vielmehr dies, dass auf das velle des einen Objektes, das nolle desselben und das velle eines anderen eintreten kann. Es ist also der Wille eine potentia ad opposita manifesta. Logisch liegt hierin kein Widerspruch, sofern das Vorhandensein eines Accidenz in der Seele nicht das spätere Vorhandensein des entgegengesetzten Accidenz ausschliesst (16). Demnach wäre der Satz, dass wer A will, nicht B wollen kann, nicht richtig im Sinne der Komposition, aber richtig im Sinn der Division. Für den Moment, wo der Wille sich auf A richtet, ist die Möglichkeit B zu wollen für die Kreatur ausgeschlossen, wohl aber vermag der Wille das Wollen von A aufzugeben und dafür B zu wollen (17).

2. Der Wille vermag Entgegengesetztes zu wollen. Ist er nun die einzige und ganze Ursache seiner einzelnen Volitionen? Diese Frage wird von Duns bejaht. Es sei keine andere Ursache denkbar, ohne den Willen zu zerstören. Wenn nämlich eine andere Ursache eingeführt würde, so wäre das Wollen ein Erleiden, dann wäre es aber auch nicht frei. Voluntas si est solum receptiva et passiva respectu suae volitionis, nulla volitio est in potestate eius (II dist. 25 quaest. un. § 2). Demnach wird, wenn auch nicht ohne ein gewisses Schwanken (II dist. 37 quaest. 2, 8) selbst bezüglich Gottes die unmittelbare Wirkung auf den Willen geleugnet, denn sonst wäre die Kontingenz für uns ausgeschlossen, indem wir nur Wirkung, nie aber selbständige Ursache wären (ib. § 2. 3). Deshalb sei für den Willen als die oberste aller aktiven Ursachen anzunehmen, dass sein Vermögen die Totalursache aller einzelnen Volitionen sei (ib. 4).

Diese Auffassung bewährt sich an der Kritik der übrigen

scholastischen Theorien. Ein doctor modernus, Gottfried, habe gelehrt, das phantasma, d. h. das aus den sinnlichen Dingen gewonnene Phantasiebild, sei die bewirkende Ursache einer Volition, denn movens und motum müssen im Subjekt unterschieden sein. Ein doctor antiquior, Heinrich v. Gent, habe dagegen, dem Averroës folgend, gelehrt, dass das erkannte Objekt den Willen bewege. Allein wäre das eine oder das andere richtig, so wäre das Wollen ebenso natürlich und notwendig, als die Entstehung von Phantasiebildern und Begriffen. Nun könnte aber auf diesem Wege höchstens die Entstehung eines velle oder nolle in Bezug auf ein Objekt erklärt werden, aber nicht dass der Wille für das nämliche Ding velle und nolle verursachen kann (II dist. 25 qu. un. § 6). Man kann der falschen Theorie auch dadurch nicht aufhelfen, dass man sagt, sofern der Wille den Intellekt auf die Betrachtung der Objekte hinlenke, habe er Gewalt über seine Wollungen, denn diese Lenkung selbst müsste doch von aussen her, rein natürlich veranlasst sein. So lange aber der Willensakt rein natürlich erklärt wird, erreicht man nicht das Verständnis der vorausgesetzten Freiheit (7). Wollte man aber darauf verweisen, dass doch mehrere Objekte, nicht nur eins, vom Intellekt dem Willen vorgestellt werden, er also doch wählen könne, so genügt auch dies nicht, es sei denn die Kausalität an dem vorgestellten Begriffsbild ausdrücklich negiert, denn sonst komme es wieder nur zu einer notwendigen Wirkung, das eine Objekt wirkt eben stärker als die anderen. Das ist aber keine Freiheit: eodem enim modo est de appetitu bruti, nam bos videt herbam quae movet appetitum suum et ex illo appetitu movetur progressive ad herbam, sed si in motu illo occurrit obiectum magis delectabile fortius movens appetitum, tunc sistitur a primo motu et tamen non libere, quia necessario movetur ab illo maiori delectabili occurrente, quanquam casualiter occurrat (ib. 8). — Und ebensowenig verfängt es, wenn Heinrich die Objekte unter die Kategorien des Erfreulichen oder Unerlaubten zu stellen anrät, auch dann würden sie als Ursachen gedacht die Freiheit aufheben, den Willensentschluss natürlich produzieren (8). Ebensowenig reicht es aus zu sagen, das Ziel als erkanntes bewege den Willen, denn

als Ziel kommt ihm keine effektive Bewegung zu. Ebensowenig kommt man dadurch weiter, dass man die Objekte die Affekte erregen und diese auf den Willen einwirken lässt. Auch dawider würden die angeführten Gründe sprechen (11).

Daraus ergibt sich, dass es keine Beantwortung unserer Frage gibt als die: quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate (ib. 22). Das Vermögen des Willens ist aber eine indeterminierte Ursache. Sie wird nicht von aussen her bestimmt zu einer notwendigen Wirkung wie eine natürliche oder mechanische Ursache, sondern sie vollzieht ihre Wahl schlechthin unabhängig von dem natürlichen Zusammenhang der Dinge, d. h. contingenter vel non inevitabiliter. Es ist Duns mit dieser Auskunft voller Ernst gewesen, denn mit der grössten Energie wird betont, dass der Mensch frei ist und dass frei handeln unabhängig von allen äusseren Ursachen handeln heisst.

Nun kann freilich die Frage aufgeworfen werden, ob diese Gedanken vereinbar sind mit der Determination des Weltlaufes durch den göttlichen Willen. Wir können erst später hierauf eingehen, hier genüge die Bemerkung, dass Gott selbst als freie Ursache den Willen zu kontingenter Kausalität bestimmt hat.

3. Aber das eigentlich Charakteristische in der Willenslehre des Duns besteht darin, dass dem Willen unbedingt der Primat und die Führung im geistigen Haushalt des Menschen zukommt[1]). Nicht eine neue psychologische Theorie ist zunächst in diesen Sätzen zu erblicken, sondern eine neue Weltstellung des Menschen, eine neue Stimmung bringen sie zum Ausdruck. Noch Thomas und Heinrich waren dem hellenischen Intellektualismus gefolgt. Das Erkennen ist die höchste Seelenkraft, das Erkennen leitet den Willen. Demgemäss besteht die Seligkeit im intellektuellen Schauen Gottes. Indem der Intellekt Gott ergreift, wird dem Menschen die höchste Befriedigung zuteil. Der Intellekt aber ist eine höhere Seelenkraft als der Wille, indem er in direkte Beziehung zu dem höchsten Gut tritt. Steht doch die Wahrheit dem Sein näher

---

[1]) Vgl. hierzu Kahl, der Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus u. Descartes, Strassburg 1886.

als das Gute, und ist doch der Intellekt als Ursache der Wollungen dem Willen übergeordnet. — Diesen Gedanken kann Duns nicht beipflichten. Die eigentümliche Grösse des Menschen, die ihn über die Natur und das natürliche Leben erhebt, besteht nicht in dem Intellekt, sondern im Willen. Die Thätigkeit des Intellektes ist nämlich natürlich d. h. sie erfolgt als ein notwendiges Produkt der Einwirkungen der Weltobjekte auf den Intellekt. Dagegen erhebt sich der Mensch durch seinen freien Willen über die Natur und den gesetzmässigen Naturzusammenhang (z. B. Sent. II dist. 25 qu. un. 22; IV dist. 46 qu. 1, 7. 11; I dist. 39 qu. un. 7. 14; Metaphys. IX summ. 1 c. 5 § 22). Der Intellekt wird von aussen her bestimmt, der Wille ist das Vermögen der Selbstbestimmung. Diese Freiheit über sich selbst und über den natürlichen Kausalzusammenhang, in dem der Mensch steht, bedingt den Wert des Menschen und seine Stellung in der Welt. Wenn nun der Wille selbst die alleinige Ursache seiner Bethätigung ist, dann kann er natürlich weder dem Intellekt als solchem noch den Reizen der Natur untergeordnet werden, sondern er ist ganz frei. Weil er aber frei ist und seine Akte nur von seinem freien Vermögen kausiert werden, darum ist der Wille das Prinzip zur sittlichen Beurteilung des Menschen. Ob eine Handlung meritorischen oder demeritorischen Charakter hat, das hängt davon ab, ob sie frei gewollt ist. Die Gnade kann das Handeln der Freiheit irgendwie erleichtern und ausschmücken (s. unten), aber sie erzeugt es nicht. Der Mensch selbst trägt die Schuld und erwirbt das Verdienst, weil er eben frei ist (II dist. 25 qu. un. § 6; dist. 4 quaest. 4). Demgemäss ist auch der tugendhafte Habitus des Menschen ganz wesentlich aus der Selbstbestimmung des Willens zu verstehen, denn er kommt dadurch zu stande, dass der Wille sich für die Dauer selbst bestimmt zur Verwirklichung bestimmter Ideale, die ihm die praktische Vernunft vorhält, und dass er sich selbst hierin eine Gewöhnung erwirbt (III dist. 33 quaest. un. 8 ff.; dist. 36 quaest. un. 11. 14 vgl. die Tugendlehre unten). Ebenso realisiert sich aber auch das Beste im Menschen, die übernatürliche Liebe nicht anders als durch Willensakte (II dist. 25 q. un. 13 f. cf. IV dist. 49 quaest. ex lat. 19. 20). —

Ist nun der Wille das Organ der Freiheit und daher das Prinzip der Sittlichkeit im Menschen, sodass das Beste und Schlimmste durch ihn verwirklicht wird, so ist es verständlich, dass auch die Seligkeit durch den Willen erlebt wird. Nicht die Erkenntnis, sondern der Wille ist zunächst auf das Ziel der Seligkeit gerichtet, der frei handelnde Mensch erstrebt die Seligkeit. Deshalb ist es auch der Wille, der in Gott die höchste quietatio findet. Oder die Seligkeit besteht in der Liebe zu dem vollkommen ergriffenen höchsten Gut (IV dist. 49 quaest. 4, 6 ff. vgl. unten die Eschatologie).

4. Man versteht die vorstehenden Gedanken leicht, bewegen sie sich doch in einer Richtung, die uns seit Kant geläufig ist. Der Wille ist das Höchste im Menschen, der das Höchste leistet und erlebt. Aber das Thema des Primates des Willens schliesst im Rahmen der scotistischen Psychologie vor allem die Frage nach dem Verhältnis des Willens zum Intellekt in sich. Wir haben bisher nur das negative Verhältnis kennen gelernt, dass der Intellekt den Willen nicht kausiert. Aber wie ist das positive Verhältnis beider Begriffe auszudrücken? Auch hierüber hat Duns sich mehrfach geäussert, wie das bei einem so scharfen Denker nicht anders zu erwarten ist. Man begegnet bei Duns nicht ganz selten dem Satz: voluntas imperat intellectui. Was heisst das, wird dadurch das sonst angenommene Kausalverhältnis einfach umgekehrt, sodass der Wille die Ursache der Intellektionen würde? Darauf antwortet Duns: Es sei überhaupt nicht richtig, zwischen Denken und Wollen ein direktes Kausalverhältnis zu setzen, denn weder sei ein intellektueller Akt ganze Ursache des Willensaktes noch umgekehrt. Aber freilich selbst wenn das, wie Thomas annimmt, wahr wäre, so würde gerade dadurch seine Folgerung widerlegt, denn wenn der Intellekt als Ursache dem Willen vorausgeht, so würde er ja dem Willen dienen (IV dist. 49 quaest. ex lat. § 16). Aber weder dies noch das Entgegengesetzte ist der Fall. Und doch besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen Wollen und Denken. Indem nämlich die geistige Funktion des Wollens es nicht mit den sinnlichen Objekten als solchen, sondern mit von diesen abgezogenen Begriffen zu thun hat, empfängt der Wille die

Objekte seiner Wahl von dem Intellekt. Es geht also dem Willensakt notwendig ein Erkenntnisakt zeitlich voran. Insofern kann der Wille als abhängig von der Erkenntnis angesehen werden. Aber diese Abhängigkeit ist nur scheinbar, da in Wirklichkeit sich die Erkenntnis gerade hier dem Willen unterordnet als das Mittel zum Zweck und die Materie für die Form. Von einer Kausierung des Willens durch die Erkenntnis des Intellekts kann in diesem Zusammenhang also nicht geredet werden. Denn, wenn man das Verhältnis in das Kausalschema rücken will, so würde die Erkenntnis doch nur dienende Partialursache für die Volition sein, während der Wille selbst die obere und entscheidende Ursache wäre (so IV dist. 49 quaest. ex lat. § 18). — Wir werden also sagen können, dass der Wille freilich das Denken voraussetzt und dass er auf dies von ihm vorausgesetzte Denken (cogitatio prima) nicht influieren kann. De prima (cogitatione) probo, quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle (saltem natura), sed quod praecedit omne velle, natura saltem non est in potestate nostra (II dist. 42 quaest. 4, 5). Sofern also der Intellekt den Spielraum für die Wahl des Willens schafft, geht er dem Willen notwendig voran; von einer Beeinflussung des Willens kann um so weniger die Rede sein, als der Intellekt überhaupt nur denkt, d. h. das Wahre oder Falsche erkennt, ohne aber das Sein unter den Gesichtspunkt des Strebens zu rücken (II dist. 25 quaest. un. 22).

Nun muss aber auf der andern Seite behauptet werden, dass der Intellekt auch vom Willen abhängt, ohne freilich, wie wir sahen, durch ihn direkt kausiert zu werden. Diese Behauptung gründet sich darauf, dass sonst der Intellekt, sobald er das höchste Objekt gefunden, unausgesetzt demselben zugewandt bleiben würde (II dist. 42 quaest. 4, 5). Allein dies Verhältnis genauer zu bestimmen, bereitet nicht geringe Schwierigkeiten, denn da immer der Gedanke älter ist als die Wollung, scheint ersterer in keiner Weise von letzterer abhängen zu können. Duns weist zunächst fünf Versuche, den Einfluss des Wollens auf das Denken zu erweisen, als ungenügend zurück. Man sagt erstens: es genüge zur Bewegung

des Willens die habituelle, nicht die aktuelle Erkenntnis der Objekte; offenbar soll dann die aktuelle Erkenntnis unter den Einfluss des Willens gerückt werden. Aber, sagt Duns, die Voraussetzung trifft nicht zu, denn in Wirklichkeit wird der Wille sich doch nur in Bezug auf eine besondere aktuelle Intellektion bewegen. — Zweitens: eine allgemeine Erkenntnis genüge als Voraussetzung der Volitionen. Aber auch dies ist falsch, denn sollte es genügen, um meinen Willen auf den Stein zu richten, dass mein Intellekt den Gemeinbegriff: substantia corporea bildet, könnte dieser Begriff den Willen nicht ebensogut auf einen Ochsen oder Vogel hinweisen? Also muss die Erkenntniss notwendig sich auch auf die Species erstrecken. — Drittens: Eine Intellektion des Subjektes wird zurückgeschoben und an ihre Stelle ein neues cogitabile eingeführt. Aber warum soll es der Wille sein, der diese Verschiebung bewirkt, warum nicht der Intellekt selbst? Zudem könnte der Wille, falls der Intellekt ihm keinen neuen Begriff darböte, doch auch nur von sinnlichen Bildern bewegt werden. — Viertens: Der Wille bewegt den Intellekt zum Festhalten der einen Objekte im Vergleich zu anderen. Aber diese Beschränkung taugt nichts, indem der Wille auch ohne sie den Intellekt von der Betrachtung der Objekte ablenkt. — Fünftens: Der Intellekt habe es mit den Einzelbegriffen zu thun, der Wille nötigt ihn aber, dieselben mit einander zu verbinden. Aber wie sollte der Wille über die Verbindung der Objekte bestimmen können, wenn ihm über sie als einzelne keine Verfügung zusteht? Zudem sei allen diesen Lösungsversuchen der Mangel gemeinsam, dass keiner einen intellektuellen Akt zu bestimmen weiss, der jene Abhängigkeit vom Willen aufwiese (l. c. 6—9).

Zur Darstellung seiner positiven Ansicht bahnt sich Duns den Weg durch drei Sätze. 1) Neben einer klaren und vollständigen Intellektion können in dem Intellekt gegenwärtig sein eine Anzahl undeutlicher und unvollständiger Intellektionen, gerade ebenso wie in der sinnlichen Wahrnehmung Analoges vorkommt. 2) Diesen Intellektionen kann der Wille Beifall oder Missfallen, Zustimmung oder Widerspruch widmen. 3) Durch diese Bestätigung des Willens werden die betr. In-

tellektionen gestärkt und befestigt, bezw. geschwächt und gelockert. Es ist nämlich klar, dass eine Intellektion in dem Mass sicher sein wird, als sie durch alle Kräfte der geistigen Seele Bestätigung findet. Die Seele ist kräftiger etwas zu behaupten, wenn alle Kräfte zu demselben Zweck konkurrieren, als wenn diese Kräfte sich unter einander zersplittern (ib. 10). Nun können also die undeutlichen und schwächeren Intellektionen durch die Zustimmung des Willens gestärkt werden, in diesem Sinn kann dann behauptet werden: et sic potest (voluntas) imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Ebenso wird umgekehrt eine Intellektion dadurch, dass der Wille ihr widerstrebt, schwach und schwächer werden und schliesslich aufhören: et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione (11). Schliesslich bemerkt Duns, es würde mehr Schwierigkeit machen eine unmittelbare Gewalt des Willens über den Intellekt zu erweisen (12). Diesen Versuch hat er aber nicht unternommen.

5. Das Resultat dieser wichtigen Erörterung wird zunächst auf den Leser einen überraschenden Eindruck machen, denn der Primat des Willens kommt nicht in so deutlicher und krasser Weise zur Aussage, als man nach der Ankündigung erwarten möchte. Die beherrschenden Gedanken sind also diese: der Wille ist frei, die geistige Freiheit über den Weltzusammenhang bildet das Charakteristikum des Menschen. Nun erfahren diese Gedanken aber eine doppelte Beschränkung: 1) Wie die Freiheit von Gott gesetzt ist, so erfolgt die Bethätigung derselben stets so, dass sie den göttlichen Heils- und Weltplan realisiert. Diese Bethätigung ist von Gott vorhergewusst, indem vorherbestimmt. Die Unabhängigkeit vom Weltzusammenhang schliesst also nicht in sich die Unabhängigkeit von Gott. In dieser Beziehung erscheint der Mensch vielmehr als durchaus abhängig. 2) Die Vorherrschaft des Willens schliesst nicht aus, dass er die Sphäre seiner Bethätigung in den vom Intellekt ihm dargebotenen Ideen und Begriffen findet. Da aber dieser einen umfassenden Komplex durch das Mass ihrer Deutlichkeit und Bestimmtheit gegen einander abgestufter Vorstellungen enthält, behauptet der Wille seine Freiheit und Macht dem Intellekt gegenüber durch

die schlechthin freie Wahl und die hieraus resultierende Kräftigung oder Schwächung der intellektuellen Ideen und Begriffe. Allein diese Schwächung kann nie bis zur völligen Eliminierung von Teilen des Vernunftinhaltes fortgehen, da dieser einen angeborenen und daher unzerstörbaren Bestand im Menschen darstellt. Ebensowenig kann der Wille dem Intellekt schlechtweg Vernunftwidriges aufdrängen. Das ist durchaus begreiflich, denn nach dem ganzen Zusammenhang kann nur Gedachtes, also Denkbares und der Vernunft Kommensurables den Willen zur Wahl bewegen. Allein an diesem Punkt macht sich eine gewisse Unklarheit in der Psychologie unseres Denkers geltend. Jene verworrenen und undeutlichen Gebilde, welche neben den klaren Begriffen in dem Intellekt angenommen werden, entsprechen etwa dem, was wir als Vorstellungen, Empfindungen, Ahnungen bezeichnen könnten. Allein wegen der schroffen und abstrakten Scheidung des intellektiven und des sinnlich gefühlsmässigen Elementes in der Vorstellung muss ihnen der streng intellektive Charakter gewahrt bleiben; es ist aber schwer zu sagen — man beachte die Kritik des Duns den anderen Ansichten gegenüber —, wie die Undeutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen mit ihrer streng intellektiven Art sollte vereinbart werden können? Ebenso bezeichnet die uns hier, trotz dem S. 82 Bemerkten, entgegentretende abstrakte Scheidung des Trieb- und Willenslebens eine Schranke der scotistischen Psychologie. Indem nämlich das gesamte sinnliche Triebleben an sich weder den Willen beeinflussen und drängen, noch auch für den Willen wählbare d. h. rein intellektive Vorstellungen erzeugen kann, bleibt die Macht der Triebe für das sittliche Leben des Willens im Unklaren und kommt die Einheit des Seelenlebens ins Schwanken.

Und diese Schwierigkeiten werden, wie einleuchten wird, nur erheblich verstärkt, wenn man weiter in Anschlag bringt, dass dem Intellekt bestimmte praktisch vernünftige Ideen immanent sind und für ihn daher massgebend bleiben. Duns hat dieselben freilich sehr viel vorsichtiger, d. h. möglichst formal, bestimmt (s. unten), als die „Aufklärung“, gegen die Kants Kritik sich wandte. Aber immerhin wächst die Schwierigkeit, die Selbständigkeit des Willens gegenüber dem

Intellekt und seine Beeinflussung desselben sich vorzustellen, wenn dieser einen schlechtweg sicheren und unverdrängbaren moralischen Inhalt besitzt.

Dazu kommt weiter, dass Duns bei der Erwägung der Determinabilität des Willens den Gedanken seiner Aktivität nicht nur durch den Ausschluss seiner Passivität, sondern auch seiner Rezeptivität erläuterte. So wenig nun diese beiden Begriffe identisch sind, sowenig hat Duns die Leugnung jeder Rezeptivität des Willens durchführen können. Denn ich sehe nicht, wie, ohne irgend eine Annahme letzterer, der Gedanke von dem übernatürlichen Habitus der Liebe im Willen (s. unten) sollte aufrecht erhalten werden können? Nun schlägt aber, das Obige bewährt das, diese Leugnung der Rezeptivität des Willens um in eine übermässige Beschränkung des Willens durch die intellektuellen Ideen. In Wirklichkeit hat also Duns durch die Betonung der reinen Aktivität des Willens die Anschauung von dem Willensprimat, die ihn leitete, nicht gefördert, sondern beschränkt. Daher hat aber auch seine Anschauung des religiösen Lebens — s. seinen Glaubensbegriff unten — den Bann des Intellektualismus weniger überwunden, als man nach den Voraussetzungen erwarten dürfte.

5. Die Erkenntnislehre.

1. Wir wollen schliesslich die Erkenntnistheorie des Duns Scotus betrachten[1]). Im allgemeinen hat er die im Mittelalter gebräuchlichen aristotelischen Grundlagen eingehalten, aber er hat doch auch eine Anzahl eigenartiger Beobachtungen ausgesprochen. Zunächst ist zu bemerken, dass ein starker empiristischer Zug seine Theorie leitet. Er hängt mit der Betonung des Einzelnen und Individuellen zusammen. Sein „Realismus" gilt nicht nur der oberen, sondern auch der unteren Welt. Nur die Erkenntnis des Konkreten ist wirkliche Erkenntnis. Sodann ist bei ihm das Bemühen wahrzu-

---

[1]) Vgl. hierzu Werner, Die Psychol. und Erkenntnislehre des Duns Scot. Wien 1877; Prantl, Gesch. der Logik III, 202 ff. Pluzanski a. a. O. p. 41 ff. Aloys Schmid, Die Thomist. u. Scotist. Gewissheitslehre, Dillingen 1859.

nehmen, die Aktivität des Subjekts bei dem Zustandekommen der Erkenntnis zu wahren. Der Blinde oder der schlafende Hase sehen, trotz offener Augen, nichts, weil ihnen diese Aktivität fehlt (de anim. quaest. 12). Auch das hängt mit den Grundlagen seiner Weltanschauung zusammen. Alle Erkenntnis entstammt sonach der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt, sie ist a cognoscente et cognito (de princ. rerum quaest. 15 § 33).

2. Als psychologische Voraussetzung kommt für die Erkenntnistheorie zunächst in Betracht die Unterscheidung zwischen der cognitio sensitiva und intellectiva (de rer. princ. quaest. 13 art. 1, 1). Dieser Unterschied entspricht der geistigen und körperlichen Natur des Menschen. Beide Faktoren sind bei dem Erkenntnisakt beteiligt (z. B. Sent. I dist. 3 quaest. 6, 5. 13; quaest. 7, 20. 24). Erkenntnis kommt nur zu stande auf Grund bestimmter sinnlicher Eindrücke von seiten der Objekte. Es ist die Thätigkeit der fünf Sinne sowie des ihre Wahrnehmungen von einander unterscheidenden sensus communis (de anima quaest. 10). So entstehen im Menschen zunächst die apprehensiones sensitivae und sodann die imaginationes oder phantasiae. Diese einzelnen Sinneseindrücke samt den mit ihnen zusammenhängenden verworrenen partikularen Vorstellungen der Phantasie sind also origo et seminarium aller Erkenntnis (de rer. princ. quaest. 13 art. 1, 4. 9; art. 2, 19. 27; quaest. 15, 20). So sehr steht diese peripatetische Grundlage fest, dass selbst für die Engel und die abgeschiedenen Seelen ein Vermögen die aktuale Existenz eines Dinges zu erfassen postuliert wird, das zwar nicht sinnlich, aber doch auch nicht rein erkenntnismässig sein soll (ib. quaest. 13, 10).

3. Nun ist aber bei dem Menschen in den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen der Intellekt gegenwärtig und zwar nicht in der Weise wie die Sonne die Erde bescheint und erwärmt, sondern so wie die Seele dem Körper als ganzem immanent ist (ib. art. 2, 15). Also ist auch in den Apprehensionen der Sinnlichkeit die eine Seele, die auch das Denken in sich fasst, wirksam (vgl. oben S. 81 f.). So wenig es ohne jene zur Erkenntnis kommen könnte, so sehr ist der Intellekt das Element, durch das diese Erkenntnis erst geistige d. h.

perfecta cognitio wird. Daher kann die intellektive Kraft als die Hauptursache der Erkenntnis als solcher bezeichnet werden, für die die äussere Welt nur die occasio zur Bethätigung hergibt (Quaest. in praedicam. 3), denn ohne diese Kraft entstehen nur unzusammenhängende und verworrene Einbildungen, wie etwa im Schlaf oder bei Wahnsinnigen (ib. 19). Aber dies hat natürlich nicht den Sinn, als wäre ohne sinnliche Eindrücke eine Erkenntnis zu erlangen, oder der Intellekt die Totalursache dieser. Beide gehören zusammen, numerisch sind sensatio und intellectio ein Akt. Auch die Sonne ist die Hauptursache zur Erzeugung der Früchte am Baum, aber nur, indem sie zusammen und zugleich mit dem Baum wirkt, entstehen Früchte (ib. 21). Blosse Anschauungen würden tierartig verworren sein, blosse Begriffe könnten niemals das esse reale extrinsecum huius rei sensibilis ergreifen und verstehen: non cognoscit ipsum, nisi ut est sub sensu seu in ipsa sensatione (ib. cf. Sent. I dist. 3 quaest. 7, 20. 24; quaest. 8, 2). Aber wir vermögen doch deutlich die organische sinnliche Erkenntnis von der geistigen Erkenntnis zu unterscheiden, indem der Gedanke sich nicht erschöpft in dem Umfang und der Richtung des sinnlichen Eindruckes. Die Erkenntnis umfasst das Allgemeine und die nicht sinnlich wahrnehmbaren Relationen der Dinge unter einander, die rein logischen Zusammenhänge, sowie das Denken selbst (Sent. IV dist. 43 quaest. 1, 7. 10 f.). Demnach kann man im allgemeinen sagen, dass die sinnlichen Empfindungen und Erfahrungen dem Denken den Stoff liefern, der vom Intellekt die Form erhält, indem er den Begriff prägt d. h. das Einzelne in geistiger Weise auffasst und seine Eigenart durch Vergleichung und Unterscheidung, durch Feststellung der Quiddität, des Genus und der Eigenschaften begreift. Und zwar erkennt der Intellekt zuerst die einfachen Elemente des Daseienden (simplicia), dann ordnet er diese zusammen. Der Intellekt aber ist befähigt, diesem Komplex, wenn er die Art eines ersten Prinzips hat, zuzustimmen, und in ihm auszuruhen. Dazu befähigt ihn aber das lumen naturale oder der habitus principiorum, quo adhaeret primis principiis (In Metaph. quaest. subtiliss. II qu. 1, 2 cf. de princ. rer. quaest. 14 a. 3, 35). Nun soll der Intellekt freilich, wie

schon Aristoteles lehrte, an sich eine tabula rasa vel nuda sein. Dieser Gedanke wird aber dahin verstanden, dass der Intellekt von Natur Inhaber der metaphysischen und logischen, sowie bestimmter moralischer Prinzipien (Naturrecht) ist. Es sind dem Intellekt immanente formale Grundideen, an denen er alles von aussen an ihn Herangebrachte bemisst. Demnach sind die ersten notwendigen Begriffsbestimmungen (incomplexa) und Urteile (complexa) schlechthin sicher, denn sie folgen aus dem natürlichen Bestand des Geistes. Schlechthin gewiss ist aber dem Geist das Seiende, sowie dass das Seiende eins, wahr und gut ist, und der Widerspruchssatz, der sich daraus ergibt, dass das Seiende nicht auch in derselben Richtung das Nichtseiende sein kann. Das ist sowohl thomistische als scotistische Lehre. Sofern also auf dem Wege der Sensation und Intellektion erworbene Begriffe oder Urteile jenen obersten Prinzipien konform sind, ist der Intellekt von ihnen befriedigt. Alle wirkliche Erkenntnis trägt also, streng genommen, analytischen Charakter. Apriorische synthetische Urteile gibt es nicht. Man sieht auch hier wieder, wie stark das subjektive Moment bei der Erkenntnis in Anschlag kommt. Übrigens vermisst man eine klare abgegrenzte Einsicht in das Wesen und die Bethätigung dieses Habitus des natürlichen Lichtes.

Die rein geistige Thätigkeit kann auch dann fortgesetzt werden, wenn der sinnliche Eindruck geschwunden ist, aber zur konkreten Erkenntnis des besonderen Dinges gehört die Fortdauer der sensatio (de rer. princ. 22 cf. Sent. I dist. 3 quaest. 6, 5). Hierbei muss aber in Acht behalten werden, dass der Intellekt keineswegs immer das von der Sinnlichkeit dargebotene Material einfach acceptiert. Er übt an demselben auch eine rektifizierende Thätigkeit aus. Diese beruht einerseits darauf, dass er sonstige Sinneswahrnehmungen bezüglich des Objektes mit in Anschlag bringt, andererseits auf den ihm immanenten logischen Prinzipien. Der Stock erscheint dem Auge im Wasser gebrochen, aber der Tastsinn widerlegt diese Sinneswahrnehmung, ebenso wie die logische Erwägung, dass das Wasser den Stock nicht zerbrochen haben kann. Ebenso steht es z. B. mit dem sinnlichen Eindruck, dass die Sonne

nur zwei Fuss im Durchmesser habe (Sent. I dist. 3 quaest. 4, 11).

4. Also die Erkenntnis des Dinges haftet am sinnlichen Eindruck desselben. Auch die rektifizierende Thätigkeit, die der Intellekt an bestimmten Sinneswahrnehmungen vornimmt, kann doch nicht ausser Zusammenhang mit anderweitigen sinnlichen Erfahrungen gedacht werden. Hier nun erhebt sich eine Frage, die für die Erkenntnistheorie des Mittelalters von grösster Bedeutung ist. Das Ding ist eine einzeln ausgedehnte sinnliche Grösse, der Intellekt erfasst das Allgemeine und Nichtsinnliche: wie kommt nun das sinnliche Ding in den Intellekt? Dasselbe Problem aber kehrt wieder bei der imaginatio, denn auch diese vermag das Ding als solches in seiner quantitativen Ausdehnung nicht in sich aufzunehmen. Man kann nun weder Atome aus den Dingen in die Seele einströmen lassen, noch auch einfach auf die so beschaffene Wirkung des Dinges auf die Seele rekurrieren, denn ersteres ist unmöglich und letzteres erklärt nichts. Man versucht nun, diese Schwierigkeit durch einen neuen Begriff zu heben, durch die Annahme der species. Species ist die Erscheinung oder das Abbild des Dinges. Sofern nun der Mensch das Ding erfasst, aber das Ding an sich nicht erfassen kann, ist anzunehmen, dass jedem Ding eine doppelte species immanent ist, die species sensibilis als das Bild eines sinnlichen und ausgedehnten Dinges, und die species intelligibilis als das im Ding gegebene geistige Erkenntnisbild desselben [1]). Es ist nun nicht so, als wenn die Species blos von den Dingen abgezogene subjektive Bilder wären, sie sind vielmehr als Ursachen der besonderen Wirkungen der Dinge auf den Menschen als den Dingen anerschaffene und ihnen immanente Realitäten zu begreifen. Die species intelligibilis ist eine forma simplex immaterialis vel spiritualis, die unausgedehnt und unausdehnbar in jedem sinnlichen Ding vorhanden ist. Diese species — dasselbe gilt von der species sensibilis oder imaginabilis — ist es, die den Intellekt beeinflusst und ihn anregt zur Erfassung dieser ihm kommensurabeln Grösse. Nicht das Ding, sondern die

---

[1]) Viele Beispiele aus Thomas s. bei Schütz, Thomas-Lexikon, 2. Aufl. 1895, S. 762 f.

species desselben nimmt die Seele auf und behält sie in sich (Sent. IV dist. 45 quaest. 1, 3. 5; III dist. 14 quaest. 3, 7), denn das Phantasma kann ebensowenig als das sinnliche Ding den Intellekt bewegen, und ausserdem bleibt ja Begriff und Imagination, auch wenn ihr Ding weit von uns entfernt ist (de rer. princ. quaest. 14 art. 3, 37). Die Seele empfängt also Einwirkungen von aussen. Diese sind so beschaffen, dass sie von den Sinnen gespürt werden und zugleich in der Seele ein phantasma erzeugen (Sent. II dist. 11 qu. un. § 4), zugleich aber auch so, dass der Intellekt aus der sinnlichen Empfindung wie aus diesem Phantasma eine species intelligibilis abnehmen kann. Das Phantasma und der Begriff resp. die species sensibilis und intelligibilis unterscheiden sich also folgendermassen. Ersteres befasst in sich das sinnliche Bild des Dinges, d. h. die Vorstellung von einem besonderen Quantum, einer Figur mit ihren Farben etc.; letzterer enthält die von allen konkreten Merkmalen abgezogene Erkenntnis. In letzterem Fall wird also z. B. der abstrakte Gedanke gedacht: Das Ganze ist grösser als sein Teil, in ersterem Fall wird dies von einem hölzernen oder steinernen Ding mit allen seinen Accidenzien empfunden (Sent. I dist. 3 quaest. 4, 22). Nun ist aber die species intelligibilis nicht etwa eingeschlossen in das Phantasma oder das Vorstellungsbild, denn letzteres hat das Besondere und Einzelne zum Gegenstand, erstere das Universale. Da aber das Universale seine Realisierung stets in dem Denken findet, das Denken aber durch die Phantasmen angeregt wird, so entnimmt der Intellekt oder erzeugt er sich die species intelligibilis aus der species sensibilis: intellectus agens facit aliquid repraesentativum universalis (d. h. eben die species intellig.) de eo quod fuit repraesentativum singularis. Wo also das phantasma und der intellectus agens (über diesen Begriff s. unten Genaueres) zusammentreffen, da wird durch die Thätigkeit des letzteren aus ersterem die species intelligibilis hergeleitet und dadurch das Ding denkbar — im strengeren Sinn — gemacht (Sent. I dist. 3 quaest. 6, 8. 10. 16). — Allein mit alledem soll nicht gesagt sein, dass die intelligible Species formal identisch sei mit der sensibeln Species. Es ist die, konkret angesehen, einheitliche Seele, welche sich zunächst auf das

Phantasma richtet, aber so, dass sie demselben nicht nur Vorstellungen, sondern auch den Begriff entnimmt. Wie nun ersteres eine objektive Realität am Ding voraussetzt, nämlich die sensible Species, so auch letzteres, nämlich die dem Universale entsprechende intelligible Species. Auch letztere muss daher eine forma realis in existentia sein, denn da der Denkakt sie und nicht das Phantasma zum Ziel hat und in ihr und nicht im Phantasma zur Ruhe kommt, so muss sie real vor dem Denkakt existieren, mag sie immerhin erst durch diesen zur subjektiven Existenz im Menschen gelangen. Das intelligible Bild des Universale ist das dem Intellekt kompossible Objekt seiner Thätigkeit (s. ib. quaest. 6, 5. 8. 11). Diese ganze Vorstellung begreift sich also als eine Konsequenz aus dem metaphysischen Lehrsatz von der objektiven Existenz der Universalien. Der ganzen Betrachtung liegt zu Grunde das Postulat, dass in den Dingen etwas Objektives sein muss, was sie der geistigen Erfassung fähig macht oder auch etwas, wodurch wir die Vielheit der Erscheinungen an einem Ding zur Einheit der Vorstellung und des Begriffes zusammenfassen. Diese Betrachtung wäre aber noch erschwert worden, wenn Duns auf letztere Wendung des Gedankens — von den Dingen gehen auch species specialissimae aus, die aber durch die logischen Schemata der Kausalität, der Eigenschaften etc. zur Einheit zusammengehalten werden (l. c. quaest. 7, 41) — weiter eingegangen wäre. Aber sein Realismus hob ihn über diese Fragen hinweg. Erst Occam hat mit dem Realismus der Universalien auch die Species abgethan.

5. Nun hat aber Duns, trotz seiner Übereinstimmung im allgemeinen mit der thomistischen Erkenntnislehre, doch auch im Verfolg seiner Grundanschauung seine Auffassung gegen die thomistische abgegrenzt. Nach Thomas erfasst der Intellekt die species intelligibilis oder das Universale, und zwar so, dass der intellectus agens die species intelligibilis dem Phantasiebild entnimmt und dann diese species dem intellectus possibilis zur Annahme darbietet [1]). Letzterer ergreift dann das Uni-

---

[1]) Diese Unterscheidung gibt die aristotelischen Begriffe *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς δυνάμει* wieder. Ersterer bezeichnet die Vernunft, sofern

versale direkt und durch sich. Allein Duns, der dem im allgemeinen zustimmt (s. Sent. I dist. 3 quaest. 6, 8. 16), nimmt an, dass der Intellekt auch das einzelne Ding erreicht, und zwar deshalb, weil, wie wir sahen, der Intellekt ja von der Sensatio konkret nicht getrennt werden kann. Daher wird der Intellekt nicht nur eine blos schematische Erkenntnis erlangen, sondern sich auch auf das Einzelne richten (de princ. rer. quaest. 13, 28—33), um dann in diesem das Allgemeine zu ergreifen. Die Leugnung dessen, dass der Intellekt das Konkrete und Einzelne erfasse, führt geradezu auf häretische Konsequenzen. Es war doch ein besonderer konkreter Mensch, den die Apostel sahen und betasteten und den ihr Intellekt als Gott erkannte (33). Ebensowenig kann gesagt werden, dass der intellectus possibilis es nur mit dem Abstraktum zu thun habe, denn wenn der Intellekt aus den Dingen Begriffe gewinnt, so kann das nur unter Wahrnehmung des Dinges geschehen. Man bildet auf Grund der Wahrnehmung eines Menschen eben den Begriff Mensch, und nicht den Begriff Esel (34). Also hat es auch der intellectus possibilis mit der sensatio und dem phantasma, und nicht nur mit dem Universale zu thun, denn das, was der intellectus agens aus dem Phantasma entnimmt, wird Gegenstand des intellectus possibilis (35). Wieder betont unser Denker, dass die Begriffe auf der Erfahrung von dem sinnlichen Eindruck der Objekte beruhen. Der Intellekt freilich hat bei diesem Prozess als solcher nur das cognoscere zu besorgen, aber die volle Gewissheit von der Realität eines Seienden kann nur durch die Erfahrung und die sinnliche Berührung erworben werden. Das zeigt die Aufforderung Christi an Thomas, seine Wundenmale zu betasten (42). Und zwar muss hier gesagt werden, dass die Gewissheit nicht einmal an der sinnlichen species haftet, sondern nur an der sensatio selbst oder der sinnlichen

---

sie aus den Phantasmata Begriffe abstrahiert, letztere die Vernunft, wie sie fähig ist diese Begriffe aufzunehmen und zu bewahren. Von ersterem unterscheidet sich übrigens *ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειαν*, welcher nur Erscheinungsform des Denkvermögens oder des *νοῦς δυνάμει* ist. Vgl. z. B. die notitia actualis des intellectus possibilis bei Duns Sent. Prol. quaest. 1, 21.

Berührung mit dem Objekt, denn die species würde nur das Bild Petri darbieten, für das es indifferent ist, ob Petrus lebendig oder tot ist (43).

Demnach urteilt Duns Scotus, dass der Intellekt zuerst das Einzelne und Besondere und erst dann das Universale erkennt, prius cognoscit intellectus singulare quam universale; und dass das eigentliche Fundament alles Erkennens das einzelne Ding in seiner Aktualität ist. Unde fundamentum originale, a quo movetur omnis cognitio, dico radicaliter est esse actuale. Et dico radicaliter, quia facta apprehensione actualitatis rei, ipsa detracta re, ipsa remanet cognitio secundum aliquem modum tam in intellectu quam in imaginatione (44). Die Erkenntnis wird also wirkliche Erkenntnis nur vermöge ihres rein geistigen Charakters, aber sie ist Erkenntnis des Wirklichen nur vermöge ihres Zusammenhanges mit der Sensation des besonderen Dinges. Zwischen diesen beiden Endpunkten bewegt sich die Erkenntnis so, dass dieselben zugleich die Hauptpunkte im Erkenntnisvorgang sind. Das Empfinden des einzelnen Dinges und seiner Realität ist der Ausgang, dann folgt die Entstehung des phantasma durch die species sensibilis, sodann ergreift der Intellekt diese einzelne species als geistige und dann erst erhebt er dies Einzelne und Besondere auf die Stufe des Universale, dies ist der Endpunkt (vgl. l. c. § 45. 46). Die Erkenntnis ist rein geistig und doch auch ganz konkret.

Die volle Gewissheit haftete, wie wir sahen, an der Sensation. Letztere kann durch die Imagination oder durch das Gedächtnis vertreten werden. Indem aber diese beiden Potenzen nur subjektive Zustände repräsentieren, können sie die Realität des Objektiven nicht mit der Gewissheit der Sensation bewähren. Das Gedächtnis nämlich ist nicht aus direkten Fortwirkungen der betreffenden Objekte zu erklären, sondern daraus, dass dem Geist sein eigenes auf jene Objekte gerichtetes Handeln und insofern auch die Objekte gegenwärtig bleiben. Nicht also erinnere ich mich dessen, dass einer gesessen hat, sondern der wirkliche Vorgang wird wiedergegeben durch die Formel: recordor me vidisse vel nosse te sedisse. Nicht das Ding als solches kann also festgehalten werden,

sondern nur die Ergreifung seiner Species seitens des Geistes. Aber indem das sinnliche wie intellektive Gedächtnis besteht, werden in ihm die sensibeln wie intelligibeln Species forterhalten, auch wenn die Aktualität des auf sie gerichteten Gedankens aufhört. Auch hierbei hat Duns die Frage, wozu es denn der Imagination bedürfe, wenn doch die species intelligibilis zur Erklärung des Gedächtnisses ausreiche, beantwortet durch den Hinweis auf den engen und notwendigen Zusammenhang beider psychischer Funktionen (Sent. I dist. 3 quaest. 6, 28). In dieser geistigen Art liege das Spezifische der menschlichen im Gegensatz zur tierischen Erinnerung (Sent. IV dist. 45 quaest. 3, 4. 5. 8ff.; I dist. 3 quaest. 6, 14. 26).

6. Indessen führt uns diese Betrachtungsweise schon weiter zu dem letzten Punkt, den wir aus der scotistischen Erkenntnistheorie hervorheben wollen. Es ist die Frage, ob die Seele sich und ihre Habitus erkenne direkt aus ihrer essentia oder aus ihren Akten, oder auch durch die Vermittlung von species? Duns beginnt seine Erörterung mit der Bemerkung, dass man hier an eine dreifache Erkenntnis denken könne: die arguitive, die in der Wirkung die Ursache erkennt, die intuitive oder direkt schauende und die spekulative oder auf die Quiddität der Seele gerichtete. Die Existenz der Seele in uns erkennen wir zunächst auf arguitivem Wege d. h. durch den Schluss von den Funktionen der Seele auf ihr Wesen. Ut dum experior me velle, scio animam meam certissime esse et dum considero, quod velle et intelligere sunt actus spirituales et immateriales, concludo, quod anima est substantia spiritualis et immaterialis et sic procedendo quicquid sciri potest per effectum (de rer. princ. quaest. 15, 2. 7). Indem nun diese Selbstgewissheit sich auf eine experimentatio intrinseca stützt, zeichnet sie sich durch einen besonders hohen Grad der Festigkeit aus. Beruht doch auch alle andere Gewissheit schliesslich irgendwie auf der Gewissheit von dem subjektiven Erleben der betr. Eindrücke und Species. Das gilt auch vom religiösen Leben: non aliunde scio me credere nec certus sum me velle credere et velle articulis assentire (ib. 3). Aber dieser Zusammenhang schliesst nicht aus sondern ein, dass wir des Seins unserer Seele erst dadurch gewiss werden, dass wir ihre

Funktionen in der Richtung auf bestimmte Objekte wahrnehmen: pervenit anima ad percipiendum se esse per illud quod actu intelligit et sentit (ib. 9).

Doch was ist es mit den beiden anderen Formen der Erkenntnis? Was zunächst die spekulative anlangt, so ist leicht ersichtlich, dass wir dieselbe von unserer eigenen Seele in genau der Weise wie von jeder anderen Seele erlangen werden, denn die Untersuchung über die Quidditát wird hier und dort mit den gleichen Mitteln geführt werden müssen (4). Gibt es eine intuitive Erkenntnis der eigenen Seele? Dies wird von vielen verneint. Duns will es aber bejahen, unter Berufung auf die Autorität Augustins. Er meint, dass die Seele sich selbst unmittelbar wahrnimmt. Durch die Erkenntnis ihrer innersten Akte, wie etwa, dass sie lebt, will, strebt, erkennt sie nicht nur, dass sie ist, sondern auch was sie ist (et quia est et quid est, 19. 25). Hierfür kann man einen inneren geistigen Sinn annehmen, der, ebenso wie die fünf Sinne sich nach aussen richten, sich nach innen wendet (20). Nun ist es aber Duns nicht entgangen, dass auch bei dieser Betrachtungsweise zunächst die seelischen Funktionen, wie sie auf bestimmte äussere Objekte gehen, und dann erst die Seele selbst Gegenstand der Erkenntnis werden könnte. Was er dagegen einwendet, ist nicht überzeugend. Er hält es für angemessen, dess die Seele von der unvollkommeneren durch die Sinnlichkeit vermittelten Erkenntnis fortschreite zu der vollkommeneren Art der direkten Selbsterkenntnis (21). Aber wer sieht nicht, dess dies Argument sehr wohl gegen die intuitive und für die arguitive Entstehung der Selbsterkenntnis ausgebeutet werden könnte?

Was nun weiter die Erkenntnis der seelischen Habitualitäten anbetrifft, so meinte man, dass während die Seele ihre Essenz durch den Fortschritt vom Dass zum Was kennen lerne, die Erkenntnis des Habitus vom Was aus sich des Dass bemächtige. Man müsse also zuerst wissen, was Keuschheit ist, ehe man das Dasein dieses Habitus in sich feststelle. Das ist nach Duns falsch. Man wird nämlich die Keuschheit in sich zunächst an Akten und dann erst an dem aus diesen hervorgegangenen regelmässigen und ordentlichen Besitz, dem Habitus, zu erkennen haben. Wie also zuerst der

Akt und dann der Habitus ist, so wird auch zuerst in Bezug auf den Akt und dann erst in Bezug auf den Habitus sich erkennen lassen, was man an ihnen als keusch bezeichnet. Das ist das logische Verhältnis, während zeitlich jene Erkenntnis vom Was zugleich gewonnen wird vom Akt wie vom Habitus (22). Jedenfalls aber ist bei dieser Sachlage die obige Unterscheidung unveranlasst. Das ist sie freilich, wenn man sie so deutet, dass in Bezug auf den Habitus jene Erkenntnis des Was erst neugewonnen werden muss, statt dass sie von den Akten her für den Habitus vorausgesetzt würde.

Das Resultat der ganzen Betrachtung ist also folgendes. Auf dem arguitiven Wege d. h. durch Schlüsse gewinnt die Seele die Erkenntnis, dass sie ist und dann was sie ist. Sie schreitet also fort von der Beobachtung ihrer Akte z. B. des Denkens zu der Erkenntnis ihrer Potenz, z. B. dass sie intellektiv ist, dann zur Erkenntnis ihrer Substanz, etwa dass sie immateriell ist. Aber die Seele bedient sich auch des Weges der unmittelbaren Intuition in Bezug auf das Was ihrer Essenz und ihres Habitus (vgl. 24 ff.).

Aber wie steht es hier mit der Frage nach den Species? Duns meint, es sei klar, dass wenn die Seele ihre Essenz oder ihre Habitus erkennen soll, von diesen etwas in sie hineingesandt werden muss. Das sind species, aber nicht species impressae, die von aussen in die Seele hineingeführt werden, sondern species expressae d. h. Gestaltungen, in denen die Seele sich selbst ausprägt. Soll also die Seele sich erkennen, so muss sie in sich selbst eine similitudo ihres Seins und Wesens erzeugen, auf die sich der Intellekt richten kann. Aber diese Thätigkeit des Intellektes ist trotzdem intuitiv oder direkt (27). Mit anderen Worten: In dem Akt der Selbsterkenntnis wird die Seele als Subjekt wie Objekt gesetzt. Sie kann also den Erkenntnisakt in Bezug auf sich selbst nur vollziehen, indem sie sich selbst objektiviert d. h. ein Bild von sich erzeugt, auf welches als Objekt sich dann der Intellekt als Subjekt richten kann. Das ist die species expressa. Und hieraus ergibt sich dann, dass und in welchem Sinn man eine intuitive Selbsterkenntnis der Seele annehmen kann.

Es braucht kaum besonders hervorgehoben zu werden, dass

diese intuitive Erkenntnis nur in Bezug auf das Selbstleben der Seele Geltung hat, dass aber jede Erkenntnis des ausserhalb unser Gelegenen nur auf dem oben beschriebenen Wege durch die species impressae erlangt werden kann.

7. Es mag an diesen Grundzügen der Erkenntnistheorie des Duns Scotus für unseren Zweck genug sein. Es hat sich uns bestätigt, dass dieselbe im Ganzen die Linie der aristotelisch-thomistischen Lehre einhält. Aber nicht minder muss es einleuchten, dass auch hier die eigene Weltanschauung unseres Denkers sich geltend macht. Ich verweise auf die Hauptzüge. Mit grosser Energie wird ein Empirismus des Erkennens verfochten. Gewisse Erkenntnisse lassen sich nur erwerben auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung und in steter Berührung mit den Objekten derselben. Die Erfahrung ist die dauernde Grundlage aller Erkenntnis. Nicht die Spekulation, sondern die Empirie begründet und erhält die Erkenntnis. Freilich diese Gedanken werden limitiert durch andere Elemente der scotistischen Philosophie: Die schwer zu kontrolierende Thätigkeit des intellektuellen Habitus principiorum, sowie die mit dem Realismus zusammenhängende Annahme der species. Aber trotzdem wird in dieser Seite der scotistischen Erkenntnistheorie ein Element eines gewissen Fortschrittes wahrgenommen werden müssen.

Neben den Empirismus tritt der Subjektivismus. Das Erkennen ist eine That des Menschen. Wir selbst erkennen, obgleich alle Erkenntnis sich an sich in einem naturnotwendigen Kausalzusammenhang (s. oben S. 90) vollzieht. Aber innerhalb dieses Zusammenhanges hat der Intellekt doch die Möglichkeit die sinnlichen Eindrücke zu verbessern und vermöge seines Zusammenhanges mit dem Willen (oben S. 93 f.) sie zurückzudrängen. Die empirisch erworbenen Gedankenbilder sind Inhalt des Menschen nur, sofern er selbst sie in sich intellektuell realisiert, sie sind ein schlechthin subjektiver Besitz. Nicht im Sinne aprioristischer Spekulation ist der Subjektivismus hier zu verstehen, sondern als geistige Aneignung des objektiv Gegebenen. So schliesst sich dieser Zug mit dem Empirismus zusammen und ist gerade in diesem Zusammenhang zu einem wichtigen geschichtlichen Faktor geworden.

Trotz seines „Realismus“ ist Duns auch hierin als Vorläufer des Occam und der modernen Theorien der Erkenntnis zu bezeichnen.

Ein dritter Punkt, der auch hier zu erwähnen ist, betrifft die feine und sorgfältige Beobachtung des Seelenlebens bei Duns. Auch hier begegnet uns wieder eine gewisse Konkretheit der Anschauung. Immer wieder spielen die Sinneseindrücke in das intellektuelle Gebiet und dieses in jenes hinein, wiewohl die Theorie an der abstrakten Scheidung beider Gebiete festhält. Aber das Bild des Menschen mit seinen Empfindungen, Vorstellungen und dem Denken, mit seinen Trieben und dem Herrscher Willen ist doch belebter, einheitlicher und frischer geworden als bei den Vorgängern des Duns. Das bewährt auch die Erkenntnistheorie etwa durch die Erörterungen über die Entstehung der Erkenntnis sowie über die Selbsterkenntnis.

Diese erkenntnistheoretische Methode verleugnet sich auch in der theologischen Spekulation nicht. Überall setzt der Denker bei der Analyse des wirklich Gegebenen ein. Gegeben ist die Kirchenlehre, gegeben ist aber auch das Empfinden und Erleben der Christenheit und des religiösen denkenden Menschen überhaupt. Hier liegt der Ausgangspunkt und zugleich der Kontrolapparat für die theologische Spekulation. Von unten steigt sie nach oben. Aber es werden nun für die obere Welt Schlüsse gezogen und Formeln gebaut, die den uns nicht mehr verständlichen Glauben des „Realisten“ an seine Metaphysik bezeugen. Gleich die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften bestätigt in lehrreicher Weise diese Methode des Duns nach beiden Seiten hin. Das Ineinanderlaufen von Empirismus und dogmatischem Positivismus und von ungemessener Vernunftkritik und kühnster Spekulation in der Dogmatik des Duns Scotus erklärt sich von diesen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Eigentümlichkeiten seines Denkens her.

8. Fast scheint es, als wenn die Erkenntnistheorien der Theologen mit einem eigentümlichen Geschick behaftet sind. Entweder sind sie so beschaffen, dass sie keine Lehre vom Erkennen aufstellen, oder aber sie werden recht rationell gezimmert, um aber über der Anwendung auf die theologischen

Objekte bald in Vergessenheit zu kommen. Es geht beinahe her wie bei den Biblizisten aller Zeiten: wenn ihre schönsten Einfälle zur Perzeption kommen sollen, werden die Grundsätze über die rechte Auslegung der Bibel nicht ganz selten suspendiert. Um so reizvoller ist es, sich zu fragen, wie ein Fürst in der Theologie und Philosophie, wie Duns Scotus, sich mit seiner Erkenntnislehre seiner Theologie gegenüber abgefunden hat? Diese Frage führt uns hinüber zu den theologischen Prinzipien des Duns Scotus.

Wir sahen, dass es keine andere gewisse Erkenntnis gibt, als die auf Grund der sinnlichen Erfahrungen durch vernunftnotwendige Begriffe, Urteile und Schlüsse gewonnene. Lassen sich die theologischen Begriffe auf diesem Wege gewinnen? Der beherrschende Begriff der Theologie ist der Gottesbegriff. Ist eine Erkenntnis Gottes erreichbar? Diese Frage ist zu bejahen. Indem nämlich auf dem Wege der zurückverfolgten Kausalbetrachtung der Erscheinungen in der Welt, der Begriff des unendlichen Seins, das als wollende Ursache wirksam ist, gewonnen werden kann (s. unten), ist der Gedanke des persönlichen unendlichen Gottes als notwendige Folgerung anzunehmen. Allein Duns schränkt dies Resultat alsbald wieder ein. Die Begriffe von Gott, die auf diesem Wege erworben werden, sind nämlich univok oder gleichartig unseren sonstigen an Naturobjekten gebildeten Begriffen, da sie ja auch an solchen ihren Ursprung genommen haben. Ist nun Gottes Sein dem allgemeinen Sein so zu subsumieren, dass Gott mit der Kreatur univokes Sein zukommt? Daran scheinen sich bedenkliche Konsequenzen knüpfen zu können. Heinrich und die Thomisten hatten die Frage daher verneint. Wie stellt sich Duns Scotus zu ihr? Er stellt zunächst fest, dass die causa vor dem causatum voraus habe das prius et principalius esse. Wenn nun trotzdem der Seinsbegriff ebenso auf den Schöpfer wie das Geschöpf angewandt wird, so soll damit keineswegs Gottes Sein dem der Kreatur gleichgesetzt werden: non est unitas generis, sed est unitas analogiae. Nach Aristoteles ist das ens kein genus. Die unitas generis ist die Aussage von der natürlichen Einheit, wie sie in all den Individuen des Genus vorliegt. Die unitas analogi kommt dadurch zu

stande, dass man zwei Dinge zu einem Begriff so in Beziehung setzt, dass dieser eine gemeinsame Beschaffenheit beider bezeichnet; z. B. die Gesundheit in Beziehung auf die Speise wie auf den Urin. Oder auch so, dass von dem einen Ding die Beschaffenheit des anderen vermöge seiner Beziehung zu demselben ausgesagt wird; so wird z. B. von dem Accidenz das Sein ausgesagt, sofern es Teil hat an dem Sein der Substanz, wodurch aber eine eigene Entität desselben nicht ausgeschlossen ist (de princ. rerum quaest. 1 art. 3, 15). Da nun das Sein kein Genus ist, indem sonst alles Seiende gleichartig sein müsste, da die Differenz durch das Genus ausgeschlossen wird, so kann die Gemeinsamkeit des Seins auch nicht als generische, sondern nur als analoge Einheit aufgefasst werden (ib. 16). Gott und die Kreatur haben das Sein nicht in gleicher Weise, denn Gott ist das schlechthin reine und einfache Sein, das Sein der Kreatur ist abgeleitetes Sein, sie hat das Sein als von einem anderen überkommen: de se non habet esse, sed ab efficiente. Es kann also nicht von einem univoken Sein Gottes und der Welt geredet werden (deo et creaturae nihil reale est commune), sondern nur das Verhältnis der Analogie zwischen dem an sich seienden Sein Gottes und dem gesetzten Sein der Welt angenommen werden (l. c. quaest. 19 art. 1, 4. 7).

Aber trotz dieser Widerlegung der Univozität des Seins vermag Duns nicht in Abrede zu stellen, dass die Erkenntnis Gottes, indem sie auf dem Boden der wahrnehmbaren Wirkungen Gottes in der Welt erfolgt, nach ihrer positiven Seite sich in Vorstellungen, die dem Weltsein univok sind, ergehen wird. Das hängt mit ihrem Ursprung zusammen.

Indem wir ausgehen von dem innerweltlichen Kausalzusammenhang, denken wir Gott als unendliche Ursache desselben, und zwar so, dass wir ihn von den Unvollkommenheiten der endlichen Ursachen entschränken und die Vollkommenheiten letzterer für ihn auf das äusserste steigern. Aber gerade diese Beobachtung beweist die Univozität unseres Gottesbegriffes mit unseren weltlichen Begriffen (s. Sent. I dist. 3 quaest. 2, 8. 10). Dazu kommt, dass wir auch formell Gott nur in Begriffe fassen können, die uns als species dieser

Welt eingedrückt wurden, wie die Begriffe bonum, summum, actus, die wir zusammenordnen, um den Begriff summum bonum actualissimum zu bilden. Nun kann man allerdings den Gottesbegriff, indem man ihn schlechthin vollkommen fasst, auf eine alle Kreatur überragende Höhe steigern, nämlich zum Begriff des ens simpliciter infinitum. Der Begriff der Unendlichkeit würde dann nicht nur negativen Sinn haben, sondern positiv den modus intrinsecus illius entitatis ausdrücken (ib. 17). Er bringt etwas zum Ausdruck, was nur Gott und keiner Kreatur eigen ist. So versteht es sich, dass Duns den Begriff des unendlichen Seins als den entsprechendsten Ausdruck für Gottes Wesen bezeichnen kann; es ist die Formel, die sich am höchsten über die kreatürlichen Species erhebt. Aber trotz des Vertrauens, das Duns zu dieser Formel hegt, bleibt es dabei, dass das Wesen Gottes erkenntnismässig nur in seiner Univozität mit dem kreatürlichen Sein erfasst werden kann: quod deus non est a nobis cognoscibilis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato (l. c. quaest. 3, 9).

Im übrigen ist klar, dass die geistigen Wesen, also auch Gott für den Geist erkennbar sind; nur das bedeutet die Beziehung der Erkenntnis zu sinnlichen Eindrücken, dass der modus cognoscendi an sinnliche Eindrücke gebunden ist. Ich erkenne den Stein, indem die sinnliche Wahrnehmung für mich Trägerin einer göttlichen Idee wird (ib. § 2—4).

Demnach ist eine Erkenntnis Gottes für den Geist erreichbar, mag dieselbe auch nicht schlechthin adäquat sein (vgl. noch l. c. § 26. 27). Aber die theoretische Erkenntnis Gottes, die auf diesem Wege erreicht werden kann, ist nicht spezifisch theologische Erkenntnis. In der Theologie handelt es sich nämlich nicht um die theoretische Erkenntnis Gottes als der causa prima, sondern um die praktische Erkenntnis Gottes als des finis ultimus. Und in der Theologie ist ebenfalls nicht das allen gemeinsame Resultat der spekulativen Weltbetrachtung massgebend, sondern die positive Lehre der Bibel und der Kirche, die von besonderen kontingenten Thaten Gottes berichtet, die als solche für die auf dem Weg der Kausalität einherschreitende Metaphysik unzugänglich sind. Somit unterscheidet sich der Begriff der scientia philosophica

auf das deutlichste von der scientia theologica. Letzterer Begriff bezeichnet also bei Duns nicht das, was wir „theologische Wissenschaft“ nennen, sondern vielmehr das „religiöse Erkennen“ im Unterschied zum theoretischen Erkennen. Die genauere Bestimmung dieses Gegensatzes kann erst unten erfolgen. Hier genügt es festzustellen, dass Duns folgerichtig den besonderen Charakter des religiösen Erkennens gegenüber der Wissenschaft aufrecht erhalten hat. Demgemäss wird aber in der Religion ein anderer Weg des Erkennens und eine andere Gewissheit anzunehmen sein als die der wissenschaftlichen Evidenz. Das ist klar, weil es sich in der Religion um kontingente geschichtliche Thatsachen handelt, während die an Aristoteles angeknüpfte Erkenntnislehre eigentlich nur dem naturwissenschaftlichen und metaphysischem Erkennen entnommen ist. Demnach hat Duns darüber keinen Zweifel gelassen, dass in der Religion eine andere Erkenntnismethode waltet, als in der Metaphysik und Physik.

Indem aber der wissenschaftliche Beweis der Richtigkeit theologischer Sätze aus ihrer Übereinstimmung mit dem Naturrecht geführt werden soll (s. unten), wird freilich in der theologischen Darstellung das rationale Element eine selbständige Bedeutung beanspruchen. Dazu kommt als selbstverständlich, dass die Theologie als Wissenschaft die dialektische Methode auf das strengste zu handhaben hat.

Wir wenden uns nun der Frage nach den Quellen und dem Wesen der religiösen oder theologischen Erkenntnis zu.

II. Die theologischen Erkenntnisprinzipien.

1. Die Offenbarung in der heiligen Schrift und die Lehre der Kirche.

1. Der Bestand der Theologie als der Wissenschaft des religiösen Erkennens der Kirche hängt ab vom Bestand einer besonderen Offenbarung. Dieser Begriff weist aber sofort in eine bestimmte Richtung. Nicht um abstrakte Erkenntnis, sondern um die praktische Regelung des Lebens handelt es sich. Nach philosophischer Anschauung kann der Mensch, ver-

möge seiner Vernunft, aus der Thätigkeit der natürlichen Ursachen, die zur Lebensführung nötige praktische Erkenntnis erlangen. Allein der Theologe muss sagen, dass auf diesem Wege der Mensch nicht zur deutlichen Erkenntnis seines Zweckes gelangen kann. Das zeigt sich daran, dass die Philosophie es zu keiner übereinstimmenden Fixierung dieses Zweckes hat bringen können. Als wollendes Wesen strebt der Mensch aber einem letzten Zwecke nach. Welches ist dieser Zweck? Entspricht ihm derselbe, durch welche Mittel ist er zu erreichen? Darüber muss er sich als denkendes Wesen klar werden. Hier wird die Offenbarung notwendig. Sie verständigt den Menschen darüber, über den Zweck und wie er zu erreichen ist, was hierzu erforderlich ist und dass die vorhandenen Mittel dem Zweck entsprechen. Daher heisst es: quod sacra scriptura est quaedam notitia divinitus data ad dirigendum homines in finem supernaturalem (Miscell. quaest. 6, 18). Indem aber Gottes freier Wille die Seligkeit als den letzten Zweck setzt und unsere Thaten als Verdienste d. h. als Mittel zu diesem Zweck gelten lässt, wird deutlich, dass nur eine direkte göttliche Offenbarung über die bezeichneten Punkte belehren kann. Gott ist frei und handelt nach seinem freien Willen, also kann nur eine Selbstmitteilung Gottes über seine Absichten aufklären. Hoc antem non est naturaliter scibile, ut videtur, quia in hoc errabant philosophi ponentes omnia quae sunt a deo immediate, esse ab eo necessario (Sent. Prolog. quaest. 1 § 6—8 cf. IV dist. 14. quaest. 3, 3). Und zwar gilt die Notwendigkeit einer Offenbarung nicht so sehr für die einzelnen Wahrheiten, als für ihren Zusammenhang. Der einzelne Begriff wird nämlich im intellectus possibilis durch das Zusammenwirken des Phantasma und des intellectus agens erzeugt; auf diese Weise können aber auch die einzelnen Begriffe der religiösen Anschauung im Menschen hervorgebracht werden, ohne dass es einer Offenbarung, etwa durch einen raptus bedürfte. Dagegen wäre die Verbindung dieser Begriffe unter einander ohne Offenbarung nicht aufzufinden. Es könnte also jemand die Begriffe Gott und Dreieinigkeit auf natürlichem Wege überkommen. Es ist aber nicht möglich, dass er auf dem Wege der natürlichen Erfahrung die richtige Komplexion diese Begriffe mit Sicherheit

entdeckt (vgl. Sent. prol. qu. 1, 16. 21). Also bedurfte es der Offenbarung als eines testimonium supernaturale der Wahrheiten, welche die natürliche Weltbetrachtung nicht zu erreichen vermochte. Prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio.

Diese Offenbarung der richtigen Lehre liegt in der heiligen Schrift vor. Sie ist übernatürlich, weil sie von einem agens ausgeht, welches nicht der natürliche Beweger unseres Geistes ist. Nun schliesst diese Deutung der Übernatürlichkeit der Schrift eine andere in sich. Das Agens kann gedacht werden als Vertreter des Objektes, von dem es handelt. Es wird vollkommen diese Vertretung ausüben, sofern es vollkommene Erkenntnis von dem Objekt, als wenn dieses selbst sie gewirkt hätte, zu erzeugen vermag; es wird sie unvollkommen leisten, wenn es nur eine unvollkommene Erkenntnis zu wecken vermag. Nun erzeugt aber die Schrift etwa von der Trinität nur eine gewisse dunkle Erkenntnis. Sofern diese aber enthalten ist in der klaren Erkenntnis, die von Gott selbst als dem Objekt ausgeht, vertritt die Schrift die Wirkungen von Gottes Gegenwart. Pro quanto igitur haec notitia obscura in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto, pro tanto revelans hanc obscuram et causans supplet vicem obiecti illius clarae notitiae causativi . . . Oportet, quod in causando etiam istam obscuram aliqualiter suppleat vicem obiecti supernaturalis (ib. 22). Die Schrift oder die in ihr enthaltene Lehre ist also der Vertreter Gottes, und in diesem Sinn und sofern sie Gottes Wesen unter den Menschen bekannt macht, übernatürlich und göttlich. Freilich ist der Inhalt der Schrift eine Lehre, die rechte Lehre von Gott, aber von ihr geht nicht eine Wirkung aus, als wenn ein agens supernaturale einem Menschen etwa die ganze Geometrie plötzlich eingösse, sondern es sind menschliche Worte, die ein freilich nur dunkles Bild von Gott zu geben versuchen und so Vertreter Gottes und um deswillen auch übernatürlich sind. Wie ruhig und rational ist diese Betrachtungsweise der Schrift gehalten.

Aber nicht eine Theorie will die Schrift darbieten, sondern positive und praktische Wahrheiten (necessaria ad salutem, prol. quaest. 2, 6).

2. Was nun weiter die Frage nach der Entstehung der

heil. Schrift anbetrifft, so gilt die ganze Schrift als von Gott inspiriert, für wahr (quod deus inspiravit totam sacram scripturam, et quod ipse est veritas infallibilis (IV dist. 14, quaest. 3, 5). Wie aber die Inspiration stattgefunden hat: an ex locutione interiore an exteriore, an cum aliquibus signis adhibitis sufficientibus ad causandum assensum, das erklärt Duns für dubium. Beides ist möglich, nicht aber könne in diesem oder jenem Fall ein Mensch als Offenbarungsmittler gedacht werden (sed neutro modo potuit ab homine sine errore, primo tradi, prol. quaest. 1, 23). Eine feste Inspirationstheorie gab es noch nicht, nur darum handelte es sich, dass die Schrift als die Offenbarung Gottes anerkannt wird.

Da nun aber die Juden das Neue, die Manichäer das Alte Testament leugnen, die Sarazenen aus beiden einiges annehmen, immunditias innumeras hinzumengend, die Häretiker schlecht verstandene Schriftlehren in den Vordergrund rücken, die übrigen dafür vernachlässigend (ib. quaest. 2, 1), so muss auch auf geschichtlichem Wege der Nachweis für die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift erbracht werden. Die Gründe für die Wahrheit der Schrift sind folgende. 1. Nur Gott kann Kontingentes vorhersehen, also nur er oder ein von ihm Unterwiesener (ab illo instructus) kann es vorhersagen. Nun sind Weissagungen erfüllt, also ist der Beweis erbracht (ib. 3). — 2. Die Übereinstimmung der vielen Verfasser, die doch diversimode dispositi waren, begreift sich nicht, nisi a causa superiori ipsorum intellectus inclinentur ad assensum; wollte man diese aus der Abhängigkeit der jüngeren von den älteren Autoren erklären, so trägt das nichts aus, denn in den Schulen der natürlichen Weisheit widersprechen nicht selten die Jünger dem Meister (Aristoteles u. Plato) oder schlagen ganz verschiedene Wege ein (Aristipp u. Antisthenes). Ferner haben Jeremia und Ezechiel gleichzeitig und ohne von einander zu wissen, Übereinstimmendes geweissagt (4). — 3. Die Glaubwürdigkeit der Verfasser, welche selbst die Lüge verdammen, also doch nicht selbst lügnerisch Gott Worte in den Mund gelegt haben werden, zumal sie bereit waren, für ihre Lehre Verfolgung zu ertragen. Sollten aber doch diese Bücher von anderen herrühren, wer sollte sie dann geschrieben haben? Nichtchristen werden sie doch nicht

verfasst haben, da sie zur Verherrlichung des Christentums dienen; und Christen: quomodo illi christiani mendaciter tales eis adscripserunt, cum lex eorum damnet mendacium? Auch sei die Überlieferung der Bücher unter ihren Namen bei jener Voraussetzung unerklärlich (5). — 4. Ein weiterer Beweis ergiebt sich aus der Sorgfalt, mit welcher Synagoge wie Kirche über den kanonischen Schriften gewacht haben. Will man nun nicht auf jenen Standpunkt treten, der jede Überlieferung von kontingentem Geschehen in Frage stellt, so wird man dem, was die communitas aufbewahrt hat und in höchsten Ehren hält, sein Vertrauen schenken müssen (6). — 5. Weiter, die ganze Schrift enthält nur honesta et rationi consona. Was kann es Vernünftigeres geben als das Gebot Gott und den Nächsten zu lieben? Und sowohl die moralischen Ordnungen als die Sakramente erweisen sich nach allen Seiten hin als quasi quaedam explicatio legis naturae. Der Inhalt der Schrift ist also wegen seiner Vernünftigkeit glaubwürdig (9). — 6. Wie unvernünftig sind dagegen die Lehren der Widersacher der Schrift! Wie thöricht die Juden, die das Neue Testament verwerfen, obwohl das Alte es bezeugt, wie insipid ihre Ceremonien ohne Christus! Ebenso die asini Manichaei mit der Thorheit vom primum malum, cum ipsi etsi von primi, tamen valde mali essent. Oder: Quid Saraceni vilissimi porci, Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabunt, exspectantes pro beatitudine quod porcis convenit scil. gulam et coitum! Sinnlos aber ist es auch nur Teile des Kanons oder einzelne Sprüche anzunehmen, cum ecclesia catholica cui credendo canonem recipio, recipiat totum aequaliter (8). — 7. Die Kirche ist beständig und bleibt stets dieselbe, während die Sekten vergehen und auch die secta Mahometi im Jahr 1300 erheblich geschwächt ist und nach einer ihrer Weissagungen bald zu Grunde gehen wird (9). — 8. Dazu kommen die Wunder, welche die Wahrheit der Schriftlehre bezeugen, sowohl die in der Schrift berichteten als das grosse Wunder des Sieges des Christentums: quid enim incredibilius quam ut ad legem contrariam carni et sanguini doctores pauci et rudes et pauperes possent plurimos potentes ac sapientes convertere, man denke an den Manichäer Augustinus, an den Philosophen Dionysius, an

den Magier Cyprian (10)! Diese Wunder wurden als Zeugnisse begehrt. Wegen der Wahrhaftigkeit Gottes ist es nun nicht denkbar, dass Gott sie, auch wenn sie nicht Zeugnisse wären, sollte in Geltung bleiben lassen. Dass aber die Wunder nicht dämonischer Provenienz sind, beweisen Wunder wie der Raptus des Paulus oder die Vorhersagungen, die ihrem Wesen nach nur von Gott herrühren können (11 f.). — Schliesslich 9. beruft sich Duns auf das bekannte Zeugnis des Josephus (Antiq. XVIII, 9), auf das sibyllinische Akrostichon Augustins (de civ. dei XVIII, 23), sowie 10. auf die Vielen, welche in der Wahrheit der Schrift ihr Heil gefunden haben (13).

Das Resultat dieser Betrachtung ist: quod doctrina canonis est vera. Indem aber die Schrift sowohl das Ziel des Menschen, nämlich: visio et fruitio dei, als auch die zur Erreichung desselben nötigen und ausreichenden Mittel (credenda, speranda, operanda) aufzeigt, ist weiter zu urteilen: quod sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori (14). Hiegegen darf nicht eingewandt werden, dass manches in der Schrift unnötig zu sein scheine. Die Geschichten sind im einzelnen oft exempla legis declarativa und: similiter ex toto processu scripturae patet ordinata dei gubernatio respectu hominis et totius creaturae (ib. 15).

3. Um Missverständnisse zu verhüten, möchte ich nur bemerken, dass diese Anschauung von der Schrift im allgemeinen der im Mittelalter giltigen konform ist (vgl. z. B. Thomas Summ. theol. I quaest. 1 art. 5. 10. 8; II. II quaest. 171. a. 6. 2. qu. 172 a. 3. Bonaventura Breviloq. 5, 7), im einzelnen geht Duns hier oft auf augustinische Aussprüche zurück. — Gott hat sich in der Schrift offenbart, sie enthält die ganze Heilswahrheit, d. h. die Lehre von Gott. Demgemäss kann dann auch die Behauptung ausgesprochen werden, dass die heilsnotwendige Lehre notwendig in der Schrift stehen müsse: quae autem sunt necessaria ad salutem oportet esse expresse in sacra scriptura (Miscell. quaest. 6, 18). Dabei wird ausdrücklich festgestellt, dass zu diesem autoritativen Zweck nur die kanonischen Schriften, nicht aber auch die alttestamentlichen Apokryphen — nach Hieronymus und Augustin — zur Ver-

wendung kommen dürfen (ib. 3) und dass man den Schriftbeweis nur aus dem Wortlaut der Schrift entnehmen darf: solum potest argui aliquid seu probari ex sensu litterali (ib. 4). Es scheint Duns also sehr Ernst mit der Lehrautorität der Schrift zu sein. Dieser Gesichtspunkt bewährt sich auch an der Behauptung, dass diese Wahrheit in knapper Form zusammengefasst ist in den 14 articuli fidei oder dem apostolischen Symbolum (Sent. III dist. 25 quaest. 1, 4) oder auch in den drei Symbolen der Kirche (I dist. 26 quaest. unic. 25). Doch ist Duns auf diesen Gedanken nicht weiter eingegangen, wie etwa Thomas oder Bonaventura u. A. Doch hat er I dist. 11 quaest. 1, 5 seine Anschauung klar angedeutet. Was im Apostolikum steht, ist, auch wenn das Evangelium es nicht lehrt, wie die Höllenfahrt: tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in symbolo apostolorum. Die übrigen Symbole entstanden contra diversas haereses de novo orientes, quia quando insurgebat nova haeresis, necessarium erat declarare veritatem, contra quam erat illa haeresis.

4. Der zuletzt bezüglich des Apostolikums angeführte Satz weist aber bereits über die alleinige Autorität der Schrift hinaus. Ebenso hat nun Duns sehr oft als entscheidende Autorität auch das Urteil nicht nur älterer und neuerer Väter der Kirche, sondern vor allem die Meinung der römischen Kirche eingeführt. Die Kirche besitzt die Wahrheit, mag sie sie aus der Schrift oder aus den Traditionen der apostolischen Zeit oder aus den Feststellungen von Konzilien und Päpsten beziehen. Neben die biblische Überlieferung als Wahrheitsquelle tritt mit aller Deutlichkeit die kirchliche Tradition. Vieles aus der Sakramentslehre geht nicht auf Christus zurück: et tamen ecclesia tenet illa esse tradita certitudinaliter ab apostolis et periculosum esset errare circa illa quae non tantum ab apostolis descendunt per scripta, sed etiam quae per consuetudinem universalis ecclesiae tenenda sunt. Aus dem Wort Joh. 16, 12 f. wird gefolgert: multa igitur docuit eos spiritus sanctus quae non sunt scripta in evangelio et illa multa quaedam per scripturam, quaedam per consuetudinem tradidit. Es hält sich doch auf der gleichen Linie, wenn etwa die Höllenfahrt nur auf Grund des aposto-

lischen Symbols als Glaubensartikel anerkannt wird, wie wir soeben hörten.

Die Schrift und die Kirche entscheiden also über Wahrheit und Irrtum der Lehre, nicht nur die Schrift, sondern auch die Kirche. Nihil est tenendum tanquam de substantia fidei nisi quod potest expresse haberi de scriptura vel expresse declaratum est per ecclesiam vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in scriptura, vel plane determinato ab ecclesia (ib. IV dist. 11 quaest. 3, 5; ebenso I. dist. 26 quaest. unica § 26). Ob eine Meinung häretisch ist oder nicht, hängt somit blos vom Spruch der Kirche ab. Was zur Zeit des Lombarden nicht häretisch war, ist es inzwischen geworden (III dist. 6 quaest. 2, 1). Denn es kann eine Meinung zwar gegen den Glauben verstossen, ohne aber mit der fides declarata d. h. dem kirchlich-symbolisch festgestellten Glauben zu kollidieren (vgl. I dist. 11 quaest. 1, 5).

Bisweilen wird das so motiviert, dass ein Teil des ius divinum auch sine scriptura, per consuetudinem promulgiert worden sei. Für die strittigen Stellen gilt die Regel: eo spiritu expositae sunt scripturae quo conditae, das ist aber der Geist der katholischen Kirche. Et ita supponendum est, quod ecclesia catholica eo spiritu exposuit, quo tradita est nobis fides: spiritu scil. veritatis edocta et ideo hunc intellectum eligit quia verus est. Zwar macht die Erklärung der Kirche etwas nicht wahr; was aber die Kirche erklärt ist wahr, weil die Kirche ihr Verständnis von dem heil. Geist empfängt (III dist. 11 quaest. 3, 15). Auch wenn eine Lehre von allen Autoritäten und jeder rationalen Begründung verlassen ist, muss sie auf die Autorität der römischen Kirche hin angenommen worden (IV dist. 6 quaest. 9, 11. 4. 16—17). Schliesslich hat Duns echt mittelalterlich im Anschluss an ein berühmtes Wort Augustins (c. epist. Manichaei 5, 6) erklärt, dass unser Glaube an die Schrift abhängig ist von dem Glauben an die Kirche: patet igitur per eum quod libris canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis. Quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhaeremus eis firmiter, nisi quia creditur ecclesiae approbanti et testificanti

veraces esse eorum auctores (Sent. III dist. 23 quaest. 1, 4). Die Kirche hat festgestellt, qui libri habendi sunt in canone bibliae (I dist. 5 quaest. 1, 8).[1] Und die Kirche bestimmt auch darüber, qui libri habendi sunt authentici in libris doctorum, ihr steht das authenticare dicta eorum zu (I dist. 26 quaest. unic. 25). Ob etwas als christlich zu gelten hat, hängt davon ab, ob es durch die Schrift, eine Erklärung der Kirche oder eines doctor authenticus belegt werden kann (I dist. 26 quaest. unic. § 26; s. auch III dist. 34 quaest. unic. § 6). Diese Autoritäten werden also in praxi koordiniert. Selbst die Einsetzung des Abendmahls hat die Kirche nach ihrem Gutdünken bald in gesäuertem Brot, bald in ungesäuertem begangen nach der promulgatio des vicarius Christi. Nicht weil die griechische Praxis der Einsetzung Christi zuwiderläuft, sondern weil sie der päpstlichen Festsetzung widerspricht, ist sie Duns bedenklich (IV dist. 11 quaest. 6, 6). Ebenso ist es gleichgiltig, ob Christus den Priestercölibat geboten hat oder nicht, die Kirche tritt für ihn ein und sie hat „vernünftig" entschieden: quod statutum fuerit rationabile, sive habitum fuerit a Christo sive non (IV dist. 37 quaest. unic. § 4). Gerade ebenso wird zwar nach 1. Kor. 7 das „göttliche Recht" der Ehe zwischen Christen und Nichtchristen anerkannt, dann aber kurzerhand erklärt, die Kirche habe es rationabiliter anders angeordnet (IV dist. 39 quaest. unic. § 5). — An und für sich sind die Gebote des neutestamentlichen Gesetzes nicht so schwer; dies Gesetz ist wesentlich eine Erläuterung und Vertiefung des alttestamentlichen Gesetzes (III dist. 40 quaest. unic. § 3 ff.). Eigentliche Rechtsordnungen hat Christus überhaupt nicht auferlegt. Dafür aber haben die christlichen Richter um so mehr Gesetze geschaffen, für ihre „Unterthanen". Und auch diese gelten als Bestandteile des neuen Gesetzes. So rückt für Duns die kirchliche Satzung auf eine Linie mit den Aussagen der Schrift. Sic ergo quan-

---

[1]) Beachte noch die rein juristische Betrachtungsweise an dieser Stelle: Die Autorität des Lombarden steht fest, weil das Corpus iuris nächst der Schrift kein Buch für so „authentisch" hält als das des Lombarden.

tum ad hoc videtur, quod pauciora (nämlich als die alttestamentlichen) sunt onera legis christianae, inquantum ipsa est a Christo tradita, sed forte plura inquantum ipsi postea sunt addita alia per eos qui habent regere populum christianum (ib. § 6). Diesen Worten scheint sich doch fast ein Seufzer zu entringen, eine Ahnung, dass es einst vielleicht anders und — besser war.

Nicht anders, als etwa bei Thomas, setzt auch Duns trotz der Anerkennung der obersten Autorität der Schrift neben sie die jeweilige Kirchenlehre als gleichberechtigte oder schliesslich übergeordnete Autorität.

5. In der Kirche gilt das göttliche Recht, es sei in der Bibel oder in den Symbolen der Kirche, in dem Kirchenrecht oder in den Werken der kirchlich anerkannten Väter enthalten. Aber dieser kirchliche Positivismus wird doch erweicht und gebrochen durch die energische Verwertung der ratio. Auctoritas und ratio, das waren nach Abälards Vorgang die Beweismittel der Scholastik. Duns hat beide reichlich gebraucht. Er hat sich — obwohl er mahnt auch der philosophorum antiqua auctoritas ... non debet facile contradici (IV dist. 13 quaest. 1, 9) — nicht gescheut, auch bei Autoritäten Irrtümer aufzudecken (Aristoteles: prol. quaest. 4, 42; I dist. 8 quaest. 5, 8. III dist. 36 quaest. unica § 11 und oft; Augustin: I dist. 10 quaest. un. § 14; II dist. 27 quaest. 1, 18. Anselm: III dist. 20 quaest. unic.) und er hat mit dem Behagen des überlegenen Verstandes die Gründe seiner Vorgänger, besonders des Thomas und des Heinrich von Gent, zerpflückt. Er hat kaum etwas gelehrt, was von auctoritates ganz entblösst gewesen wäre, aber sein Herz hing am rationalen Element, am Beweis. Si sint rationes aliquae necessariae pro creditis, non est periculosum eas adducere nec propter fideles nec propter infideles (Sent. II dist. 1 quaest. 3, 9). Und auch der Fall ist sehr wohl denkbar, dass eine Lehre eingeführt wird, die zwar die Autorität nicht für sich aber auch nicht wider sich hat. Licet tenendum sit pro vero quidquid tradidit auctoritas, non tamen est negandum esse verum quidquid ipsa non tradidit (I dist. 26 quaest. un. 26). Hiefür beruft sich Duns auf Joh. 20, 30. Ein merkwürdiger Gedanke, der konsequent

durchgeführt, den ganzen Positivismus aufheben müsste. Indessen hat Duns derartige Konsequenzen nicht gezogen. Duns war ein dialektisches Genie, aber das erklärt nicht das rationale Element in seiner Lehre. Ihm war das Wunderbare etwas innerlich Fremdes. Seine innere Stellung zum Wunderbaren spricht sich unübertrefflich in seiner Behandlung der Transsubstantiation aus: concedo quod etiam in creditis non sunt plura ponenda sine necessitate[1]), nec plura miracula quam oportet. (IV dist. 11 quaest. 3, 14 vgl. unten). Nun ist aber in der Kirche wie im Staat ein positives Gesetz vorhanden. An Aufhebung desselben hat Duns nie gedacht, so klar er oft seine Schwächen angedeutet hat. Wie das staatliche Gesetz gedeutet und der Vernunft näher gebracht wird durch das Naturrecht, so auch das Dogma und das Kirchenrecht durch die Übereinstimmung mit der ratio. Das Vernünftige und das Kirchliche stehen zusammen. Dass etwa ein votum solemne Ehehindernis ist, wird so begründet: quod ecclesia illegitimavit sic voventem, et hoc fuit rationabile, quia ipse posuit se in potestate ecclesiae (ib. dist. 38 quaest. unic. § 6). — Die Theologie behandelt also das positive Recht der Kirche, nicht ohne es zu erläutern und zu begründen aus der ratio oder dem natürlichen Recht. Die Schrift, das Dogma und das Kirchenrecht sind ihre Quellen, die Vernunft aber nur formales Organ des Verständnisses.

Wenden wir uns jetzt einer genaueren Bestimmung des Wesens und der Aufgabe der Theologie zu.

2. Die Aufgabe der Theologie.

1. Was ist das subiectum d. h. der eigentliche Gegenstand oder das Prinzip im Sinn des Mittelbegriffes in der Theologie? Es sind nicht die opera restaurationis, wie Hugo wollte, aber auch nicht Christus, wie Bonaventura und Robert von Lincoln lehrten (Sent. prol. quaest. 2 lateral. § 14—16), da in diesem Fall aus dem Menschgewordenen sich die Trinität nicht ableiten liesse. Nun gilt aber die Regel: quod ratio primi subiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus cuius est, d. h. primo continere est ab aliis non

---

[1]) Ein aristotelischer Grundsatz.

dependere in continendo (ib. 4). Hieraus folgt, dass Gott der erste und eigentliche Gegenstand der Theologie ist (7). Denn nur in Gott als solchem, und nicht in Christo oder einer anderen trinitarischen Person, kann die Gesamtheit aller Wahrheiten enthalten sein. Demnach wird die Theologie auszugehen haben von der Aussage über das Wesen Gottes, wird von dort die trinitarischen Personen ergreifen und sodann das Verhältnis Gottes wie auch der einzelnen Personen zur Welt erfassen (15). Aber als Ausgang muss streng das göttliche Wesen angesehen werden, nicht die Relationen desselben, auch nicht seine Unterordnung unter irgend welche Gemeinbegriffe (9—11). Der Habitus der theologischen oder religiösen Erkenntnis hat zum ersten Objekt Gott und zwar ist der höchste Gedanke von Gott der, dass er ens infinitum ist. Sofern nun in Gott alle Wahrheiten enthalten sind, werden dieselben von der Theologie befasst (23). Nun ist aber die Theologie an sich d. h. das Wissen Gottes von sich zu unterscheiden von der Theologie der Seligen und von unserer gegenwärtigen Theologie. Während Gott schlechthin alles Wissbare in seinem Wesen erschaut, umfasst die Theologie der Seligen gerade so viel als Gott sie in seinem Wesen erschauen lässt. Dagegen ist für die irdische Theologie in letzterem Sinn das Objekt nach Gottes Willen auf einen bestimmten Umfang, nämlich den der biblischen Offenbarung beschränkt. Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in scriptura et de his quae possint elici ex ipsis (ib. 24). Dieser Umfang schliesst aber neben den notwendigen, Gottes Wesen betreffenden Wahrheiten (dass Gott dreieinig, Christus vom Vater erzeugt, der Geist spiriert) auch kontingente Wahrheiten ein, wie die geschichtlichen Thaten Gottes, z. B. die Schöpfung, Erhaltung, die Inkarnation. Jene betreffen das göttliche Wesen wie es ist, können also nur notwendig sein, während letztere kontingent sind als Ausdruck der freien Beziehungen Gottes zur Welt (6. 13). Die kontingenten Thatsachen können nun aber nicht als notwendig aus dem primum subiectum hergeleitet werden, wiewohl sie in demselben enthalten sind. Andererseits kann aber die Theologie dieser Thatsachen gewiss werden. Diese kontingenten Thatsachen sind nämlich so beschaffen, dass sie eine certa et evidens cog-

nitio zulassen. Und zwar deshalb, weil sie sämtlich sich in dem ersten Objekt der Theologie oder in Gott sehen lassen, woselbst zugleich ihre Verbindung untereinander wahrnehmbar wird (28). Indem also der Christ Gott erkennt, erkennt er die Übereinstimmung der Gott beigelegten Thaten mit Gottes Wesen und begreift den Zusammenhang dieser Thaten als in Gott begründet. Sofern aber die kontingenten Thaten Gottes unter diesen Ausgangspunkt und in diesen Zusammenhang rücken, wird eine evidente Gewissheit von ihnen gewonnen (ib.).

Allein so gewiss immer der Christ dieser Erkenntnis Gottes werden kann, so sehr kann unter diesem Gesichtspunkt der Charakter der Theologie als Wissenschaft bezweifelt werden, da es die Wissenschaft mit dem logisch Notwendigen, und nicht mit Kontingentem zu thun habe. Duns meint, immerhin könne man sie Wissenschaft nennen, weil sie ein Habitus ist, quo determinate verum dicimus. Indessen erscheint es ihm noch zutreffender, die Theologie als eine sapientia zu bezeichnen, da sie ihrer Art nach mehr intellectus principiorum als scientia conclusionum sei (28). Mit anderen Worten: die religiöse Erkenntnis ist wesentlich unmittelbare Erkenntnis Gottes und seines Wesens, und nicht durch Syllogismen erworbene Kenntnis der Welt. — Hieraus ergibt sich aber die Folgerung, dass das religiöse Erkennen oder die theologische Wissenschaft zu keiner anderen Erkenntnis oder Wissenschaft in einem Verhältnis der Unterordnung steht. Obwohl ihr Gegenstand gewissermassen auch in der Metaphysik enthalten ist: nulla tamen accepit principia a metaphysica, denn die Metaphysik hat es nur mit dem Sein als solchem zu thun. Aber ebensowenig kann eine andere Wissenschaft der Theologie subordiniert sein, da alle anderen Wissenschaften cognitio naturalis sind, die sich ergibt aus aliqua principia immediata naturaliter nota (29). Duns strebt also darnach, der Theologie eine selbständige, gegen die übrigen Wissenschaften abgegrenzte Stellung zu sichern. Auch hierin gibt sich ein charakteristischer Unterschied zu der thomistischen Denkweise kund.

2. Dieses bestätigt sich auch bei der Beantwortung der Frage, ob die Theologie ein spekulatives oder praktisches Wissen sei? Nun ist ein habitus practicus ein solcher,

welcher Beziehungen zur Praxis hat, d. h. auf Willensakte abzweckt (prol. quaest. 4, 4). Da die Theologie es mit der Erkenntnis eines besonderen Zieles zu thun hat, so dass diese Erkenntnis zur Liebe dieses Zieles anregt (17), ist die theologische Erkenntnis eine cognitio practica, die Theologie praktisches Wissen. Sie befasst also in sich die praktische Erkenntnis des Zieles und hat an diesem das Prinzip ihres gesamten Erkennens. Somit wird sie alles übrige als Mittel zur Erreichung dieses Zieles ansehen. Das heisst die theologische Weltbetrachtung verläuft in praktischen Konklusionen, die sich ergeben aus der praktischen Erkenntnis der Beziehung alles Geschehenden auf den letzten Zweck (18). Da es aber klar ist, dass alle Erkenntnis in der Theologie nur Mittel ist, um den obersten Zweck zu verstehen und die Mittel zu seiner Verwirklichung zu erfassen, so ist es nicht richtig die religiöse Erkenntnis als spekulativ oder kontemplativ oder spekulativ und praktisch zugleich zu bezeichnen, wie Duns in längerer Erörterung gegen Heinrich, Thomas u. a. zeigt, man könnte höchstens (mit Bonaventura) von einer affektiven Erkenntnis reden, die aber sachlich mit der praktischen Erkenntnis übereinkommt. Ergo ex primo subiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem et ita extensio ad praxim, a qua extensione cognitio dicenda sit practica. Confirmatur ratio ista, quia cum primum obiectum theologiae sit ultimus finis et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sint principia practica: igitur principia theologiae sint practica, ergo et conclusiones sunt practicae (31). Das eigentümliche Objekt des religiösen Erkennens kommt also unter dem Gesichtspunkt des ultimus finis in Betracht. Es ist Gott. Die erste praktische Erkenntnis, die sich aus der Gotteserkenntnis ergibt, ist die cognitio fruitionis finis. Und so tragen alle aus diesem Prinzip abgeleiteten Prinzipien und Schlüsse praktischen Charakter, indem ihre Erkenntnis abzielt auf die volitio recta des Menschen (32). Auch solche Lehren, wie die Trinität oder die Zeugung des Sohnes verleugnen nicht den praktischen — nicht metaphysischen — Charakter, indem nämlich die Erkenntnis dieser Lehren abzielt auf die rechte Liebe zu den durch jene Sätze gekennzeichneten Objekten (32). So-

mit ist die Theologie eine praktische Wissenschaft in dem Sinne, dass das von ihr behandelte Erkennen praktisches Erkennen ist. Damit ist zugleich die Selbständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie erwiesen. In dem Mass aber, als ihr Objekt ein höheres und die Gewissheit von demselben eine grössere ist, ist sie die höhere Erkenntnis der Philosophie gegenüber. Dabei müsste es bleiben, auch wenn man überhaupt den streng wissenschaftlichen Charakter der Theologie leugnen wollte. (ib. 42; Report. prol. quaest. 2, 8).

3. Dieser praktische Charakter des theologischen Erkennens verhindert natürlich nicht, dass formell in der Theologie die sonstige wissenschaftliche Erkenntnis und Methode zur Verwendung kommt. Der Glaube schliesst zwar das Wissen in dem Sinne aus, dass etwas nicht zugleich geglaubt und gewusst werden kann (gegen Thomas und Heinrich). Das Wissen hat nämlich seine Wesensmerkmale an der Sicherheit, Notwendigkeit, der causa evidens und der Evidenz der syllogistischen Verknüpfung der Sätze (Sent. III dist. 24 quaest. unic. § 13). Diesen Forderungen fügt sich die theologische und religiöse Erkenntnis nicht ein, indem sie auch Kontingentes in sich befasst, also nicht der logischen Evidenz unterliegen kann. Man könnte hiernach folgerichtig zweifeln, ob die Theologie überhaupt eine Wissenschaft in strengem Sinne sei. Aber die Antwort auf diese Frage hat Duns (ib. 2) versagt. Wohl aber zeigt er, dass neben der nichtwissenschaftlichen Form der Schrift (ib. 14 fin.) in der Theologie die wissenschaftliche Arbeit bestehen kann. Und zwar sowohl in der exegetischen Arbeit (exponit scripturam per scripturam scilicet unum locum per alium et obscurum per manifestum), als auch durch Erläuterung der Schrift vermöge anderer Wissenschaften: immiscendo philosophiam scripturae sacrae, quod sine dubio multum valet, et praecipue metaphysicalia, ut veritas scripturae de trinitate et intelligentiis et abstractis intelligatur), oder weiter die solutio contrariorum oder endlich der intellectus exponendi moraliter ad aedificationem. Aber hierbei hat Duns auf das schärfste betont, dass durch dieses Verfahren keineswegs das Geglaubte zum Gegenstand des Wissens im Sinn der theoretischen Wissenschaft wird. Denn

der Wert des auf diesem Wege Erschlossenen ist natürlich von der Evidenz der Prämissen durchaus abhängig. Ist nun die Schriftlehre diese Prämisse, die also nicht in wissenschaftlichem Sinn evident ist, so kann ein auf sie gebauter Schluss auch nicht auf theoretische Evidenz Anspruch erheben (ib. 16).

Man kann nicht umhin, die Schärfe dieser Betrachtung zu bewundern.

4. Die Absicht des grossen Theologen ist ebenso klar als einleuchtend. Die religiöse Erkenntnis ist nicht eine Abart oder Unterart des wissenschaftlichen spekulativen Welterkennens. Der religiösen Erkenntnis eignet vielmehr ein besonderes Ziel und somit besondere Prinzipien und Schlüsse. Indem es sich auf Gott als das höchste Ziel für den Genuss des Willens richtet, betrachtet es alles als Mittel zu diesem Zweck und hält dem Willen das Ziel als das zu erreichende höchste Gut vor. Der Ort des religiösen Erkennens ist also nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft. Nun sind aber diese Gedanken mit dem kirchlichen Positivismus unseres Theologen verbunden. Die biblischen Lehren sowie der Komplex kirchlicher Dogmen und Gesetze haben a priori zu gelten als die legitimen Mittel zur Erreichung jenes höchsten praktischen Zieles. Der praktische Charakter der Theologie bedeutet im Sinn des Duns also nicht nur die Beziehung der religiösen Erkenntnis auf die Erreichung des höchsten Gutes, sondern auch die Unterwerfung unter die positiven Lehren und Regeln der Kirche. Diese Kombination vermittelt sich durch den Gedanken, dass jene praktische Erkenntnis des höchsten Gutes der Menschheit nur durch die Offenbarung in der Kirche dargeboten worden ist. Deshalb ist die praktische religiöse Erkenntnis nur im Gehorsam gegen die Kirche zu erreichen. Die innere Berechtigung dieser Kombination kann aber erwiesen werden durch die Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der praktischen Vernunft als der angeborenen natürlichen Anschauung von dem Guten und Rechten. — Das ist es, nach Duns Scotus, um die Theologie. Die Betonung des praktischen Elementes im Geist des Menschen, der kirchliche Positivismus und das Naturrecht sind die Punkte, an denen seine Gedanken von der Theologie orientiert sind. Die kirchliche Theologie

hat also die Wahrheit; dass es wirklich so ist, bewährt sich daran, dass sie den praktischen Bedarf des Menschengeistes zu decken vermag, denn sie bietet dem Willen das höchste ihn schlechthin befriedigende Gut dar und gibt ihm die notwendigen und entsprechenden Mittel zu seiner Erreichung an.

3. Der Glaube.

1. Die praktische religiöse Erkenntnis, welche den Gegenstand der Theologie ausmacht, wird im Leben durch den Glauben ausgeübt. Wir kommen hiemit zum Begriff des Glaubens bei Duns[1]). Er geht aus von dem Unterschied der fides acquisita und fides infusa. Die fides acquisita ist der Glaube im natürlichen Sinn wie er sich auf rein psychologischem Wege im Menschen entwickelt. Firmiter inhaeremus historiis et gestis scriptis de rebus bellicis et aliis quae scribuntur in chronicis fide acquisita, per hoc quod credimus veraces eos esse qui talia referunt. So kann man auch fest anhangen historiae scripturae sacrae et evangelio auf Grund der Überzeugung von der Wahrhaftigkeit der betr. Schriftsteller. Es ist also unzweifelhaft, quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita. Wir glauben den Büchern der Schrift, indem wir der Kirche glauben, die sie als wahr bezeugt. Wir können also selbst den Glauben erwerben auf Grund jener Überzeugung. Wenn ein Judenknabe unter Christen erzogen würde, so würde er die unter ihnen gangbaren religiösen Vorstellungen sich ebenso aneignen, wie getaufte Christenkinder es thun. Oder der getaufte Häretiker, der bei Eintritt der Häresie den eingegossenen Glauben verloren hat, glaubt mit erworbenem Glauben alles, ausser etwa die Trinitätslehre. Ausdrücklich sagt Paulus: ex auditu fides. Dieser Glaube kann doch nur der erworbene Glaube sein. Soviel ist also sicher, dass der Glaube an die „offenbarten Artikel“ der Religion zu seinem Bestand nicht einer Eingiessung bedürftig ist. Dieser Glaube ist die Zustimmung zu dem, was uns durch Berichte glaubwürdiger Zeugen versichert wird. Daher eignet ihm ein höherer Grad der Gewissheit als

[1]) Die Erörterung von Ritschl, Fides implicita S. 20ff. ist nicht immer zutreffend.

einer blossen opinio, wie er andrerseits unter dem Wissen steht, welches ihn durch die evidentia obiecti scibilis übertrifft. Wie Duns es meint, zeigen seine Beispiele deutlich: ich glaube, dass Rom und dass andere Weltteile da sind, wiewohl ich sie nicht gesehen, und ich glaube, dass es schon vor mir Welt gab, obwohl ich das nicht erlebt habe. Ich nehme das aber an, weil glaubwürdige Menschen es mir versichern. So ergreifen wir also auch die Glaubensartikel, weil wir der Kirche glauben was sie über den göttlichen Ursprung der Schrift, die jene Artikel enthält, lehrt. Hoc igitur tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in scriptura est nobis fides acquisita, generata ex auditu et ex actibus nostris, qua eis firmiter adhaeremus. — Es scheint also Glaube an alle Artikel der offenbarten Religion entstehen zu können, ohne dass man eines anderen, als dieses natürlichen Glaubens bedürfte (III dist. 23 quaest. unic. § 1. 4 f.).

2. Was ist es dann mit dem eingegossenen Glauben, wie er dem Christen in der Taufe schon (ib. dist. 24 quaest. unic. § 12) mitgeteilt wird? Duns spricht sich hierüber mit bemerkenswertem Schwanken aus. Man kann die fides infusa etwa, parallel dem „erworbenen Glauben", so finden: der Gläubige „assentiert" dem Offenbarten, weil er Gottes Wahrhaftigkeit glaubt. Nun vollzieht sich Gottes Offenbarung in übernatürlicher Weise, also muss der dem Offenbarten zustimmende Glaube ein habitus supernaturalis sein, revelat autem credibilia, quando infundit habitum. Oder der habitus der Überzeugung, dass Gott wahrhaftig ist, muss zuerst dem Menschen eingegossen sein, ehe er der göttlichen Offenbarung glaubt. Demgemäss würde die Gewissheit des Glaubens sich nicht aus dem Objekt selbst, sondern aus der Zuverlässigkeit Gottes als des Zeugen dieser Wahrheiten ergeben. Hieraus sei es auch zu verstehen, dass Paulus den Glauben mit Dunkelheit und Rätselhaftem behaftet sein lässt, weil nämlich der Gläubige non credit articulum esse verum ex evidentia obiecti, sed propter hoc quod assentit veracitati infundentis habitum et in hoc revelantis credibilia. Also Gott giesst uns ein den habitus der Überzeugung von seiner Wahrhaftigkeit, hiedurch wird die Lehre und Überlieferung für uns zur Offenbarung, der wir zustimmen (ib. quaest. 23, 6). Diese Anschauung hat Duns zur

Wahl gestellt (§ 3 extr.). Aber sie gefällt ihm nicht. Gesetzt es stände so, so wäre der Glaube damit keineswegs erklärt. Wenn nämlich der eingegossene Glaube sein Objekt an der Wahrhaftigkeit Gottes hat, so ist nicht klar, wie es zum Glauben an die einzelnen Glaubensartikel komme. Ich glaube an die Dreieinigkeit. Warum? Weil Gott sie offenbart hat. Aber woher weiss ich, dass Gott sie offenbart hat? Weil Gott offenbart hat, dass er sie offenbart hat. Man könnte so in infinitum fortgehen. Daraus aber ergibt sich, dass die einzelne Glaubenswahrheit nicht das direkte und sichere Objekt unseres Glaubens wird, sondern nur das indirekte Objekt. Also kann es bei dieser Annahme zu keiner Glaubensgewissheit bezüglich der credibilia kommen. — Sodann: Der Glaube als habitus realis muss ebenso wie eine potentia realis ein reales Objekt und Ziel haben. Nun ist aber in dem obigen Zusammenhang nicht Gott selbst, sondern der Satz, dass die Offenbarung Gott lehrt, das eigentliche Glaubensobjekt. Diese Kritik enthält, wie nicht ausgeführt zu werden braucht, eine feine Beobachtung (l. c. § 8). — Ferner: Dem ersten, dem ein Glaubensartikel offenbart wurde, also etwa dem Paulus, genügte der erworbene Glaube, um ihm zuzustimmen, also muss er auch für alle Späteren genugsam sein. Es ist möglich, dass ein Mann wie Paulus, Gott für wahrhaftig, also auch die Offenbarung — ex puris naturalibus — für wahr hielt, also ist die fides infusa nicht notwendig. — Weiter: wie jemand, der nicht im stande ist die Sätze der Geometrie zu erfinden, sie doch, wenn sie ihm überliefert werden, zu begreifen und anzuerkennen vermag, so müsste auch jemand, dem die Dreieinigkeit aus der Offenbarung überliefert wird, sie anzuerkennen im stande sein ohne fides infusa. — Endlich: die fides infusa soll den Gtauben sicherer machen als die fides acquisita; aber das ist falsch, denn die Gewissheit des Prinzips ist grösser als die von einem aus ihm erst abgeleiteten Schluss, und nur diese letztere Gewissheit gewährt der eingegossene Glaube. Zudem wäre mein Glaube gewisser, wenn ich ihn selbst von den Trägern der Offenbarung erworben hätte, als der mir jetzt eingegossene Glauben sein kann (8). — Fassen wir diese Gegengründe zusammen: es bedarf keines eingegossenen Glaubens, denn indem er nur eine indirekte durch einen Schluss gewonnene Glaubens-

gewissheit herzustellen vermag, wäre die Gewissheit des erworbenen Glaubens eine grössere. Es ist aber möglich, dass der natürliche Mensch den Glauben an die Offenbarung gewinnt. Folglich ist kein Grund da den eingegossenen Glauben anzunehmen. Duns leitet die richtige Empfindung, dass wir direkt an Gott selbst glauben müssen, nicht aber indirekt durch den Schluss: weil wahrhaftige Menschen die Offenbarung Gottes bezeugen, deshalb glauben wir an Gott.

3. Duns zeigt nun einen zweiten Weg zur Verteidigung der fides infusa auf. Wir vermögen die Glaubensobjekte nur im allgemeinen, sofern sie in die gemeinmenschlichen Begriffe des Seienden und des Wahren gefasst werden, zu erkennen. Wir erfassen also die Begriffe Einheit der Essenz, Dreiheit der Personen etc. in ihrem allgemeinen logischen Sinn. Aber diese Erkenntnis ist keine evidente und eigentliche, so lange wir es bloss mit allgemeinen Begriffen zu thun haben und diese Gedanken nicht von der besonderen Eigenart der Begriffe aus verstanden werden: nunquam cognoscimus evidenter, nisi termini eius apprehendantur a nobis in particulari sub propriis rationibus. Erst dann, wenn jene Begriffe in ihrer besonderen Eigenart erfasst sind, kann man zu einem Urteil darüber, ob sie wahr oder falsch sind, gelangen. Duns will also sagen: das Wesen Gottes kann nicht erkannt werden vermöge der allgemeinen aus der Natur abstrahierten Begriffe (vgl. oben S. 110). Nun offenbaren die Objekte der Welt uns nicht jene Begriffe des göttlichen Seins sub propriis rationibus. Wenn wir also den aus diesen Begriffen gebildeten Glaubenssätzen zustimmen, so geschieht das nicht, weil sich uns aus der Erkenntnis der Begriffe die Notwendigkeit dieser Sätze ergibt, sondern weil durch die häufige Wiederholung dieser Begriffe ein gewisser Habitus oder eine Denkgewohnheit in Bezug auf die Glaubenssätze entsteht (ib. 9). Sonach kann, indem wir aus der Welt nicht die besondere Erkenntnis des göttlichen Wesens gewinnen, die Gewissheit von den aus weltlichen Allgemeinbegriffen gebildeten Glaubenssätzen nur die Gewissheit einer gewissen Denkgewöhnung sein. Diese scharfsinnige Betrachtung legt eine Lücke in der Bestimmung des Glaubens als erworbenen blos. Der natürlich erworbene

Glaube bringt es zu keiner innerlich notwendigen Anerkennung der übernatürlichen Glaubenssätze.

Hier setzt Duns ein. Da wir einen kräftigen Assensus zu den Glaubenssätzen empfinden, so muss eine entsprechende Ursache dieser Kräftigkeit des Glaubens gefunden werden. Da nichts in der Welt, diese Ursache sein kann, so wird es Gott sein. Gott giesst uns den Glaubenshabitus ein, der unseren Intellekt auf Gott hinrichtet und ihn geneigt macht der Komplexion der Begriffe, die in den Glaubenssätzen vorliegt, beizustimmen. Deus infundit nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum, ita quod fides respiciat ipsum deum, de quo formantur articuli, quibus sicut obiectis secundariis assentimus per habitum. Dies hat aber nicht den Sinn, als wenn wir durch diesen Habitus die evidente Erkenntnis der von Gott handelnden Begriffe gewönnen; hätten wir eine solche, so würden wir nicht mehr glauben, sondern wissen (cf. III dist. 24 quaest. unic. § 17). Also kann auch die Erkenntnis der Glaubenssätze nicht eine schlechthin vollkommene ex evidentia terminorum erwachsende sein. Diese Sätze bezeichnen nämlich in Bezug auf das inwendige Wesen Gottes schlechthin Notwendiges, in Bezug auf Gottes nach aussen gerichtete Thaten kontingente Ordnungen des göttlichen Willens. Nun sind aber die Aussagen von dem einen wie anderen für uns nicht evident. Also ist der Glaube — in diesem Sinn — eine unvollkommene Erkenntnis (§ 10).

Diese Auffassung unterscheidet sich von der zuerst dargelegten vor allem dadurch, dass hier nicht die Wahrheit der Offenbarung, sondern Gott selbst das direkte Objekt des Glaubenshabitus ist. Es wird eine Anschauung Gottes, eine Richtung auf ihn im Menschen erzeugt, die diesen befähigt und antreibt den Glaubenssätzen beizupflichten: fides respicit deum sicut primum obiectum, de quo sicut de obiecto primo continente huiusmodi veritates formamus huiusmodi veritates complexas: deus est trinus et unus. Nec credo hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a deo, sed ille habitus immediate inclinat in articulos fidei (11). Niemand wird diese Sätze ohne ein gewisses Staunen lesen. Der Autor scheint hart an das Rich-

tige herangekommen zu sein. Der Satz: wir glauben an Gott, weil wir an die Schrift glauben, ist überwunden; der Glaube wird dadurch erweckt, dass Gott den Geist auf sich selbst hinrichtet. Aber — eine Wendung, und wir stehen wieder im Mittelalter! Was ist der Zweck von alle dem? Dass wir den intellektuellen Assensus zu den technischen Formeln der Theologie zu leisten vermögen.

Aber Duns selbst führt gegen diese Auffassung eine Anzahl von Gründen in das Feld. Erstens: in diesem Sinne verstanden ist der Glaube kein Habitus, wie die Kirche lehrt, sondern eine Potenz. Der Habitus erleichtert das Handeln, die Potenz ist der alleinige Möglichkeitsgrund desselben. Hierauf aber scheint dieser Glaubensbegriff zu führen: Man kann nicht glauben ohne diese fides infusa. Freilich kann man dagegen sagen, dass die Potenz auf Seiten der Seele liegt, der Glaube aber nur in Bezug auf Objekte besteht, als die Partialursache seiner Akte. Aber wäre letzteres richtig, so müsste, wenn undeutliche Vorstellungen von Glaubensartikeln einem Neugetauften vor die Seele treten, derselbe in Kraft des in der Taufe empfangenen Habitus und der Einwirkung jener Vorstellungen — ohne jede Belehrung — Glaubensakte bezüglich der Artikel hervorbringen können. Aber ohne fides acquisita kommt es nicht zu solchen. — Zweitens: Die Akte des eingegossenen und die Akte des erworbenen Glaubens würden total different sein, da sie auf verschiedene Prinzipien zurückgingen, jene auf den Intellekt und den Habitus, diese auf den Intellekt und das Zutrauen zu der Wahrhaftigkeit der Überlieferung. Hierdurch empfängt die im vorigen Punkt zuletzt geübte Kritik erst volles Licht. — Drittens: so könnte man ganz ohne den Willen glauben, aber der Wille gehört nach Augustin zum Glauben. — Viertens: der eingegossene Glaube bringt den Assensus hervor, aber es trägt nicht die credibilia in sich. Folglich müsste ein zweiter Habitus angenommen werden, der die credibilia in sich fasste, um sie dem ersten Habitus zum Assens darzubieten. Sonach würde jeder perfecte credens, z. B. ein Theologe, zwei intellektuelle Habitus des Glaubens haben müssen: das uninteressierte

Wissen von den Glaubensgegenständen und die Neigung zum Assens (so § 12. 13).

4. Diese Folgerungen stellen nun auch die zweite Methode des Beweises für den eingegossenen Glauben in Frage, denn sie führen auf Unmögliches und Unwahrscheinliches. Die positive Erörterung geht aus von dem Satz: quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem scripturae et sanctorum, sed non potest demonstrari fidem infusam inesse alicui, nisi praesupposita fide, quod velit credere scripturae et sanctis, sed infideli nunquam ostenderetur (14). Der Positivismus gibt also die Grundlage für die Betrachtung her. Wie ich an Gott glaube, so glaube ich, dass er den Glaubenshabitus mir eingeflösst hat. Das heisst nach dem Zusammenhang aber nur: ich glaube beides, sofern beides kirchlicher Glaubenssatz ist. Nun soll der eingegossene Glaube freilich ebenso den Intellekt heilen, wie die Liebe den Willen (14). Weiter wird behauptet, dass durch die fides infusa die Intensität der Glaubensakte gesteigert werde, und dass dieselbe auch überhaupt notwendig sei für den Assensus. Denn käme dieser nur durch die Willensenergie zu stande, so wäre die Bitte um Mehrung des Glaubens sinnlos. Ebenso verlangt die Gewissheit des Glaubens die fides infusa, denn der erworbene Glaube beruht auf der Glaubwürdigkeit an sich irrtumsfähiger Menschen, kann also nie zur völligen Gewissheit führen (15). Aber dies letzte Argument scheint unsicher zu sein. Setzen wir ein Glauben, das firmiter und infallibiliter geschieht, so ist zu sagen: firmiter geschieht auch das erworbene Glauben, denn das liegt im Wesen des Glaubens, man kann in demselben Akt nicht zugleich zweifeln und zustimmen. Also bedarf es hierzu nicht der fides infusa. Die Infallibilität des Glaubens aber hängt überhaupt nicht mit den subjektiven Zuständen zusammen, sondern ist abhängig von der Art der Objekte des Glaubens. Sind diese falsch, so werden sie durch den subjektiven Glauben nicht richtig, er sei eingegossen oder erworben. Man wird also, wenn man diese Gründe nicht auflösen kann, gut thun, die Notwendigkeit der fides infusa nur auf die beiden ersten Argumente zu stützen. Sie ist nötig, damit es überhaupt zum Glaubensakt kommen könne und damit die Intensität der

Glaubensakte gesteigert werde (16). Wollte man sich aber auf die Selbstgewissheit des Glaubens berufen, so kann nur gesagt werden, dass diese ihn zwar dessen, dass er glaubt, vergewissert, aber nicht dessen, dass er das Wahre glaubt; er habe denn hiefür eine besondere Offenbarung.

Somit muss es seine Bewandtnis bei dem Resultat haben, dass wir den eingegossenen Glauben um der Autorität der Kirche willen ebenso glauben, wie wir an Gott glauben. Den Einwänden gegenüber gilt, dass der eingegossene Glaube die Seele in vollkommenerem Mass vollendet als der natürlich erworbene Glaube (18). Gott wollte es, dass nur der durch den Habitus vollendete Glaubensakt als acceptabel gelte (III dist. 25 quaest. un. § 2). Doch das ist wieder nur einer jener positivistischen Gründe, die nicht beweisen, sondern bloss eine Voraussetzung umschreiben. — Von Wichtigkeit ist es aber, dass man nicht vergisst, dass die beiden ersten — freilich mit Gegengründen vorgetragenen — Gedankenreihen von Duns ausdrücklich dem Leser zur Auswahl empfohlen waren. Nun richtet sich seine Sympathie fraglos auf die zweite Gedankenreihe (S. 132 f.); wir werden dieselbe also hier zur Ergänzung heranziehen dürfen, zumal dieselbe der später entwickelten Anschauung von Liebeshabitus konform ist. Dann können wir etwa sagen: der eingegossene Glaube ist für Duns die von Gott im Menschen erschaffene Neigung und Richtung des Intellektes auf Gott und seine Offenbarung. Hieraus wird sowohl verständlich, dass aus diesem Habitus der erste reine und gottgefällige Glaubensakt hervorgeht, als dass er die Intensität der Glaubensakte steigert. Aber diese Richtung auf Gott realisiert sich bloss im Assens zur überlieferten Kirchenlehre. Und schliesslich darf auch das nicht vergessen werden, dass der entscheidende Grund zur Annahme der fides infusa die Autorität der Kirchenlehre war.

Vor allem dürfen wir aber nicht ausser Acht lassen, dass der Glaube, wie er sich als eine Reihe konkreter Akte in unserem Leben realisiert, niemals bloss Wirkung der fides infusa ist, sondern e r w o r b e n wird, indem man die christliche Lehre, die in den 14 Glaubensartikeln zusammengefasst ist (III dist. 25 quaest. 1, 4), hört und ihr in der Überzeugung

von der Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Lehrer zustimmt. Diesen Glauben kann der Habitus nicht erzeugen, da er die credibilia nicht in sich fasst, diese müssen von aussen herangebracht und vom natürlichen Glauben erworben werden, wobei freilich der eingegossene Glaube mithilft. Ideo necessario requiritur cum fide infusa fides acquisita ex auditu (ib. 9. 11). Die eigentliche Realität des christlichen Lebens bleibt doch der erworbene Glaube, der eingegossene Glaube gibt ihm nur eine gewisse Leichtigkeit und Kräftigkeit. Der erworbene Glaube bestand aber darin, dass wir die christliche Lehre für wahr halten, indem wir ihren Verkündigern glauben.

5. Nur eine Frage bedarf noch der Erörterung, welche Rolle der Wille bei dem Zustandekommen des Glaubensaktes inne hat. Thomas von Aquino lehrte, dass der Wille den Intellekt zum Assensus antreibe (s. quaestio disput. de fide art. 1). Nach Duns scheint die Beteiligung des Willens am Glaubensakt eine geringere zu sein. Dem Intellekt werden bestimmte Objekte vorgelegt, es ist damit zur Wahl und Entscheidung angeregt. Eine solche ist aber psychologisch unvollziehbar ohne einen Willensakt (ib. 11). Die Sache wird also so liegen. Damit es zum Glauben komme, bedarf es 1) einer Lehre, d. h. wirksamer Objekte, 2) eines für deren Wirkungen empfänglichen Intellekts, 3) des eingegossenen Habitus in ihm, der den Glaubensakt erleichtert, 4) des Willens. Die Objekte bewegen den Intellekt, da sie aber nicht logisch evident sind, so wird seine Zustimmung nicht nur durch sie, sondern zugleich vom Willen veranlasst. Der Wille ergänzt also subjektiv, was den objektiven Motiven an Wirkungskraft abging. Ohne diesen Willensakt würde wirklicher Glaube nicht da sein, aber der Wille vermag andrerseits den Intellekt auch nicht zum Dissens gegen die vorgelegten Objekte zu zwingen; er könnte nur es zum Glaubensakte nicht kommen lassen, sofern er seinen Einfluss nicht zur Verstärkung der Wirkungskraft der gerade vorliegenden Glaubensobjekte einsetzte. Verstehe ich Duns richtig, so ist sein Gedanke feiner als der des Thomas: was dem Glauben an objektiver Evidenz dem Wissen gegenüber fehlt, dass wird durch den subjektiven Willen ergänzt. Ohne Willen käme der Glaube über ein unklares

Meinen nicht heraus, erst durch den Willen wird er auf die Höhe des kräftigen Assenses gerückt. Es ist in diesem Zusammenhang verständlich, dass Duns erklärt, dass, wenn erst auf diesem Wege die fides acquisita bezüglich eines Objektes erlangt ist, bei den folgenden auf dasselbe Objekt gerichteten Akten eine positive Wirkung des Willens nicht mehr erforderlich, sondern das non contramovere genügend sei (ib. 11 und quaest. 2 lateral. § 1).

Für die Stellung, die Duns zu dem eingegossenen Glauben einnimmt, ist dies Resultat sehr interessant. Indem nämlich der Wille dem Glaubensakt eine gewisse subjektive Festigkeit verleiht, wird erst recht unverständlich, wozu es noch in dem so entstehenden Glauben des übernatürlichen Habitus bedürfen soll. Duns selbst hat diese Frage nicht gestellt. Er hat aber gefragt, ob nicht auch der Wille zu der geschilderten Wirkung eines übernatürlichen Habitus bedürfe. Soll er den Intellekt auf die übernatürlichen Objekte hinlenken, so scheint er als Hauptagens eines übernatürlichen Habitus noch mehr bedürftig zu sein, als der Intellekt, der nur sein Mittel ist (ib. quaest. 2 lateral. § 1). Aber diese Frage ist verneint worden von den Erwägungen her, die wir soeben wiedergegeben haben. Darnach hat der Wille nicht die Stellung des Hauptagens inne, sondern diese steht den Objekten zu. In seiner Bedeutung aber als den Intellekt mit zur Zustimmung antreibend, wird er an seiner natürlichen Kraft genug haben.

Der Glaube ist also der intellektive Assensus zur Lehre der Schrift oder der vierzehn Artikel. Über diese seine Art führt auch seine weitere Entwicklung nicht hinaus. Die fides imperfecta ist die notitia articulorum primorum und die fides perfecta ist explicita notitia de articulis (III dist. 34 quaest. un. § 20). Der Gedanke, dass Gott selbst das direkte Objekt des Glaubens sein soll, ist vergessen. Die Beteiligung des Willens am Glaubensakt ist doch nur eine subsidiäre. So läuft die Anschauung schliesslich auf den landläufigen Assensusglauben hinaus.

6. Es ist in der Natur der Sache begründet, dass der intellektualistische Glaubensbegriff in der Praxis eine Abstumpfung erfährt. Im Mittelalter ist für dieselbe die Formel der fides implicita geprägt worden. Deus nullum obligat ad impossi-

bile, et ideo si sit aliquis rudis qui non possit concipere, quid est natura et quid persona, non est necesse, quod habeat actum explicitum de articulo pertinente ad essentiae unitatem et personarum trinitatem distincte, sicut habent clerici litterati, sed sufficit quod si non potest talia intelligere quia nec terminos, quod credat sicut ecclesia credit (ib. dist. 25 quaest. 1, 6). Jeder soll also die religiösen Glaubenssätze annehmen, sofern sein Verstand dazu fähig ist, sonst aber bereit sein, ut credat quod ecclesia credit. Von dem trinitarischen Dogma gilt ausdrücklich, dass die Laien es nur durch fides implicita erfassen können, während Thomas für die Dreieinigkeit und die Menschwerdung sowie für alia huiusmodi, de quibus ecclesia festa facit, auch von den Laien fides explicita verlangt hat (de fide art. 11). Nach Duns sind es nur die grossa ad capiendum und Lehren, die überall und allgemein gepredigt werden, die auch jeder Laie explicite glauben muss, etwa die Geburt Christi von der Jungfrau, oder die Erlösung durch seinen Tod. Die kirchlichen Lehrer sind verpflichtet ad veritatem scripturae capiendam et explicite credendam. Nun können aber hiegegen verschiedene Einwendungen erhoben werden. Man kann sagen, dass auf diese Weise die Simplices überhaupt jeden den Artikeln entgegengesetzten Irrtum glauben dürfen, da sie zum explizierten Glauben nicht verpflichtet sind. Oder man kann sagen: wenn der Simplex etwas Falsches glaubt, so würde er zugleich gläubig und ungläubig sein, gläubig, weil er ja den explizierten Akt nicht braucht, ungläubig, weil er Falsches glaubt. Aber die Einwände treffen nicht zum Ziel; der erste nicht, weil jeder Christ verpflichtet ist zu meiden, was der Schrift widerspricht. Auch die Pflicht die Todsünde zu meiden, wird dadurch nicht aufgehoben, dass jemand nicht genau weiss, von welchem Grade an Hochmut Todsünde sei. — Dem zweiten muss entgegengehalten werden, dass bestimmte Dinge gewöhnlich in der Kirche gepredigt werden, wie also die Geburt Christi oder die Kreuzigung zum Zwecke der Erlösung; diese kann und soll jeder explicite glauben. Wenn aber ein Glaubenssatz für gewöhnlich nicht, wohl aber an einem Ort gepredigt wird, so wird der Laie gut thun, mit seinem Glauben an diese Lehre zurückzuhalten, bis er sich vergewissert: credi

ab ecclesia tanquam verum. Hier ist Thomas gegenüber eine Reduktion der Objekte des explizierten Glaubens nicht zu verkennen, aber dieselbe erfolgt, um Konfusion und Irrglauben nach Möglichkeit zu beschränken.

Andererseits könnte gesagt werden, dass auch die Maiores in der Kirche an der fides implicita genug haben, denn die Verpflichtungen bezüglich des Heils sind für alle Glieder der Gemeinde die nämlichen und die Taufe hat sie in derselben Weise wie die Laien zum Glauben verpflichtet. Dies ist ja richtig, aber die besondere Lehrpflicht legt den Leitern der Gemeinden die Aufgabe auf, die explizierte Erkenntnis der Schriftwahrheit sich zu erwerben (6—9).

Die Annahme einer fides implicita verzichtet ausdrücklich auf den Glauben der Gemeindeglieder bezüglich einer grossen Anzahl kirchlicher Lehren. Dieser Begriff ist daher die schärfste Kritik, die die Geschichte am intellektualistischen Glaubensgedanken geübt hat.

7. Mit diesem Abschnitt über den Glauben verlassen wir die Prinzipienlehre und wenden uns nunmehr den einzelnen theologischen Anschauungen des Duns zu. Zuvor noch einige allgemeine Bemerkungen über den Glauben. Der Glaube ist also nach Duns die Zustimmung zu den Wahrheiten der Offenbarung auf Grund der Überzeugung von der Autorität und Zuverlässigkeit der Schrift oder der kirchlichen Verkündigung. Wir werden dies nach dem vorigen Abschnitt (S. 126) dahin ergänzen können, dass diese intellektuelle Zustimmung mit der praktischen Vernunft vollzogen wird, d. h. in dem Bewusstsein geschieht durch sie zu einer bestimmten Handlungsweise verpflichtet zu werden. So angesehen, hat der Glaube doch eine engere Beziehung zum Willen, als es nach dem oben Bemerkten erschien. In dem Glauben sind nun aber zwei Bestandteile zu unterscheiden: die Akte des Assensus selbst und die demselben logisch vorausgehende Überzeugung von der Autorität der Glaubensverkündigung. Jener erste Bestandteil wird durchaus in der Form der fides acquisita vorgestellt werden müssen, denn nur durch diese vermag der Mensch den assensus im einzelnen zu erwerben. Aber Duns will auch die fides infusa festhalten. Den nächstliegenden Gedanken, dass jene Überzeugung von der

Autorität eingegossen werde, hat Duns verworfen in der Befürchtung dadurch der direkten Beziehung des Glaubens zu Gott zu nahe zu treten. Indem aber die Entstehung jener Überzeugung auch nicht aus der Kraft oder der lebendigen Autorität Gottes in seiner Offenbarung hergeleitet wird, bleibt ihr Ursprung im Dunkeln. Man glaubt also das Einzelne, weil man der Schrift oder der Kirche glaubt, aber es wird nicht einleuchtend, wodurch es zu letzterem kommt, auch nicht, wenn man darin einen rein natürlichen Vorgang, wie Duns anzunehmen scheint, erblickt.

Also hat Duns die Entstehung des christlichen Glaubens in keiner Weise klar gemacht. Die fides infusa soll schliesslich dem Zweck dienen die einzelnen Akte des Glaubens mit einer grösseren Kräftigkeit und Plerophorie auszurüsten, als sie durch die fides acquisita erreicht werden könnte. Aber dass durch diesen Gedanken jener Begriff im Zusammenhang der ganzen Erörterung gesichert ist, kann nicht behauptet werden. Also was soll die fides infusa und was ist sie? Es ist von Bedeutung, dass Duns hierauf keine stichhaltige Antwort gibt. Der wirkliche Glaube ist der an der Verkündigung der Kirche „erworbene Glaube", der seinerseits die Überzeugung von der Autorität der Kirche voraussetzt. Dieser Zweifel an der fides infusa ist der Theologie geblieben (s. Occam und Biel). Darf man zwischen den Zeilen lesen, so kann vielleicht behauptet werden, dass neben dem kirchlichen Positivismus Duns doch auch ein gewisses inneres Motiv zur Beibehaltung des Begriffes empfunden hat. Seine Argumente für den Begriff laufen nämlich alle schliesslich hinaus auf die Empfindung, dass das Objekt des Glaubens etwas Übernatürliches der Vernunft an sich nicht Kommensurables sei. Der Mensch wird also nur dann jene Objekte wirklich ergreifen und behaupten können, wenn ein auf sie gerichtetes übernatürliches Leben in ihm erzeugt wird. In diesem Gefühl davon, dass der Gläubige auch in Bezug auf seine Erkenntnis von Gott angeregt ist und ein übernatürliches Leben führt, scheint mir das Wahrheitsmoment in dem Begriff der fides infusa zu liegen. Es soll der religiöse Glaube irgendwie in seiner Besonderheit gegenüber dem natür-

lichen Erkennen abgegrenzt werden.[1]) Freilich lässt es die Kritik des Duns über dies „irgendwie“ nicht hinauskommen.

Aber etwas ist freilich klar: was evangelischer Heilsglaube ist und wie er entsteht, das hat auch dieser Scholastiker nicht verstanden. Der Glaube ist, wenn wir alles zusammennehmen, der Assensus zu der Lehre, die der kirchliche Staat als von Gott offenbart, positiv vorschreibt. Es ist die gehorsame Unterwerfung unter die Gesetze dieses Staates, aber es ist auch ein praktisches Erkennen, sofern es abzielt auf die Erlangung des höchsten Gutes. Somit ist aber der Glaube nur die Vorstufe und Vorbedingung zur Liebe. Man kann die Genialität des Duns auch hier bewundern. Gegenüber der theoretischen Fassung des Glaubens, wie sie von alters her üblich war, bedeutet es gewiss einen Fortschritt der Erkenntnis, wenn Duns den Glauben bestimmt und deutlich der praktischen Vernunft beilegt. Aber was er will, kann doch nur im Rahmen der Kirche seiner Zeit verstanden werden. Dass es im Christentum auf „gute Werke“ ankommt, wird durch die Betrachtung des Duns bestätigt. Indem der Glaube als Mittel für das moralische Handeln gefasst wird, wird ihm — in diesem Zusammenhang — jeder Rest selbständiger religiöser Bedeutung abgesprochen. Und so wird der Fortschritt zum Rückschritt — am absoluten Massstab bemessen.

Wenn wir im Folgenden die „Glaubenslehre“ des Duns darstellen, so wird man diese massgebenden Gesichtspunkte nie aus dem Auge verlieren dürfen.

---

[1]) Vgl. die Erörterung bei Biel Sent. III dist. 24 quaest. un. art. 2 conclusio 5 und dazu meine Bemerkung, Dogmengesch. II, 180. Hieraus, aber besonders aus der in der Scholastik seit Duns üblichen rein natürlichen Erklärung der Entstehung des Glaubens versteht es sich, dass Luther zunächst eifrig gegen die fides acquisita zu gunsten der fides infusa sich ausgesprochen hat, obgleich die von ihm gelehrte Auffassung der Entstehung des Glaubens doch nur auf einen — freilich geistlich — „erworbenen Glauben“ hinwies, s. hierüber Dogmengesch. II, 215 f. 238.

Zweites Kapitel.

Der Gottesbegriff. Die Lehre von dem Menschen und der Sünde.

I. Der Gottesbegriff.

1. Der Beweis für das Dasein Gottes.

1. Wir beginnen mit der Darstellung der Gotteslehre, als des Hauptgegenstandes der Theologie. Indem die Theologie als Wissenschaft ihre Sätze vor der Vernunft legitimiert, ist es begreiflich, dass Duns seine Darstellung mit einem metaphysischen Beweis des Daseins Gottes eröffnet. Nun wurden wir bereits (s. oben s. 112) auf den Gedanken geführt, dass die höchste Formel zur Bezeichnung des göttlichen Wesens die des unendlichen Seins ist. Aber sind wir nun des Seins Gottes unmittelbar gewiss? Dies wird verneint (I dist. 2 quaest. 2, 5) Somit muss das Dasein Gottes a posteriori aus seinen Wirkungen in der Welt, bewiesen werden (ib. § 10). Dieser Aufgabe unterzieht sich Duns in einer durch Scharfsinn und Feinheit ausgezeichneten Erörterung [1]).

Zunächst wird erwiesen, dass der höchste Begriff, den unser Denken erreicht, nämlich das ens infinitum, nicht a priori als existierend behauptet werden kann. Der Satz „ens infinitum

---

[1]) Vgl. auch Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. II (1842), S. 589 ff. Werner, Duns Scot. S. 331 ff.

est“ ist nämlich nicht vermöge der ihn bildenden Begriffe notwendig, da wir die beiden Begriffe bilden und sie erst dann zusammenfügen. Unser Begriff von Gott ist nicht eigentlich und daher nicht schlechthin einfach. Nur aus einem derartigen Begriff liesse sich das per se notum herleiten. Ebensowenig streben aber die verschiedenen Begriffe, die wir von Gott haben, durch sich selbst zur Einheit (ib. 5). Folglich lässt sich die Existenz nicht als analytisches Urteil aus unseren Begriffen von Gott gewinnen. Wir können sie nur in der Weise eines synthetischen Urteils zu dem Gottesgedanken hinzufügen. Mit anderen Worten: die apriorische Herleitung der Existenz Gottes aus seinem Wesen, d. h. der Weg propter quid, ist uns verschlossen. Wir können die Existenz Gottes nur a posteriori, d. h. auf dem Wege quia, von der Kreatur aus erschliessen (§ 10). Damit sind aber andere Wege zum Beweise des Daseins Gottes erfordert, als sie Alexander, der eine angeborene habituelle Gotteserkenntnis annahm, oder Heinrich, der von einer natürlichen unmittelbaren Anschauung von Gott in der Seele ausging, einschlugen.

Indem wir an den Beweis herantreten, ist es zunächst deutlich, dass wir nicht von den absoluten Proprietäten des Unendlichen ausgehen dürfen, sondern vielmehr von den Proprietäten, die wir als auf das Endliche bezogen denken müssen. Als solche relative Proprietäten des ens infinitum denken wir aber die Kausalität, die entweder effizient oder final sein kann, sowie die eminentia. Die Frage ist also, ob in dem so gedachten Verhältnis des Unendlichen zur Kreatur, d. h. der Kausalität, der Finalität und der absoluten Erhabenheit, die Bedingungen enthalten sind, aus denen sich die Existenz des Unendlichen und damit auch dieses ganzen vorausgesetzten Zusammenhanges erweisen lässt. Dieser Nachweis vollzieht sich nun so, dass erwiesen wird 1) Die Existenz eines schlechthin Ersten hinsichtlich der Efficienz, der Finalität und der Eminenz; 2) dass das schlechthin Erste in einer der genannten Beziehungen identisch ist mit den schlechthin Ersten der beiden anderen Beziehungen, und dass 3) diese dreifache Primität einem Wesen zukommt. In dem ersten Gliede kehrt dabei für alle drei Begriffe das Schema

wieder: 1) Notwendigkeit der Primität, 2) Inkausabilität derselben, 3) Realität der Existenz (§ 11).

2. Es ist zuerst nachzuweisen, dass ein schlechthin erstes Effektivum, dass von allen sonstigen Ursachen unabhängig ist, notwendig anzunehmen ist: wir nehmen ein ens effectibile d. h. ein Ding, das veranlagt ist, verursacht zu werden, an. Als Verursachendes desselben kann — rein abstrakt — gedacht werden das Ding selbst, kein Ding oder ein anderes Ding. Es kann das Verursachende nicht kein Ding sein, weil das Nichts keine Ursache sein kann. Es kann aber auch nicht das Ding selbst sein, weil nichts sich selbst erzeugt. Die Ursache jenes Effectibile muss ein aliud effectivum sein. Dies ist entweder sogleich die erste Ursache, oder aber ich kann zurückgehen, bis ich auf das erste Verursachende komme. Nun kann aber nicht in infinitum zurückgegangen werden, also muss das Denken wirklich eine erste Verursachung als primitas necessaria annehmen (l. c. 11).

Es fragt sich aber, ob wirklich der Regressus in infinitum in Bezug auf die Kausalität unmöglich ist. Hierbei wird ein Unterschied eingeführt zwischen der accidentellen Ordnung oder Reihe der Ursachen und der essentiellen Ordnung derselben. Die essentielle Ordnung der Ursachen besteht darin, dass jede folgende Ursache Wirkung der vorhergehenden Ursache ist, indem sie sofern Ursache zugleich Wirkung ist. Die zufällige Ordnung der Ursachen ist die, dass eine Ursache nicht in derselben Hinsicht kausiert, in der sie kausiert wurde oder ihre Wirkung ist nicht direkt als Wirkung ihrer Ursache zu begreifen, wie etwa der Sohn seine Ursache zwar an seinem Vater hat, die Erzeugung seines Sohnes aber nicht als Wirkung seines Vaters erscheint. Es ist klar, dass die essentielle Reihe die strengste Kausalordnung gibt, indem jedes Wirkende wirkt, sofern es gewirkt ist. Hieraus ist aber die Folgerung zu ziehen, dass die Ursachen in dieser Ursachenordnung schlechthin zugleich wirken. Zur Verdeutlichung wollen wir an ein Ding in dieser Ursachenordnung denken, das kausiert wird. Da nun seine Ursache nur als Wirkung ihrer Ursache wirkt und so weiter zurück, so ist die ganze Kausalreihe notwendig als simultan mit dieser letzten Kausierung zu denken. Diese

Simultaneität ist aber für die accidentelle Ursachenreihe nicht anzunehmen (12).

Hieraus ergibt sich die Antwort auf die obige Frage. Indem jeder Ursache die ganze essentielle Ursachenreihe simultan ist, kann letztere natürlich nicht als in unendlichem Regress begriffen und nicht als unendlich angesehen werden. Infinitas essentialiter ordinatorum (d. h. dieser Ursachenordnung) est impossibilis. Dies wird besonders bewiesen. Und zwar so: Die Gesamtheit der essentiellen Ursachenordnung ist kausiert; dies muss herrühren: ab aliqua causa quae non est aliquid illius universitatis, quia tunc esset causa sui. Die Gesamtheit des Abhängenden muss von etwas, was ausserhalb dieser Gesamtheit ist, abhängen. Der Beweis scheint so zu verstehen zu sein: da jede (essentiell geordnete) Ursache im Universum mit allen übrigen simultan wirkt, kann keine von ihnen die Ursache des Ganzen sein, daher kann aber auch keine in einen unendlichen Abstand zu den übrigen gerückt werden. Also kann eine Infinität der Kausalreihe nicht angenommen werden, sofern man sie auf die Welt beschränkt. Wenn Duns dabei die Folgerung zieht, dass also für das Universum eine ausserhalb desselben belegene Ursache nötig ist, so ist das nicht eine Erschleichung,[1]) sondern wenn ich ihn richtig verstehe, eine notwendige Folgerung aus der Simultaneität der innerweltlichen Kausalität. — Diese Gedankenreihe wird durch einige weitere Gründe für den obigen Satz unterstützt: es ist unmöglich, dass unendlich viele Ursachen zugleich wirken; es gäbe kein prius, weil kein primum. Da die Verursachung keinerlei Unvollkommenheit mit sich bringt, so ist es sehr wohl möglich, dass ein Wesen in höchster Vollkommenheit die schlechthin erste Verursachung in sich hat (14).

Damit wäre erwiesen, dass im Zusammenhang der essentiellen Ursachenordnung an eine Unendlichkeit der Kausalreihe überhaupt nicht gedacht werden kann, dass aber nichts dem entgegensteht, dass man die notwendige ausserweltliche erste Ursache der Welt einem höchsten Wesen zuschreibt. — Letzterer Gedanke findet aber eine Bestätigung auch an der Er-

---

[1]) Gegen Baur a. a. O. II, 596.

wägung der accidentellen Ursachenordnung. Nach dieser würde eine etwa anzunehmende unendliche Kausalreihe in zufälliger Aufeinanderfolge (nicht Simultaneität!) fortschreiten, wie ein Mann einen Sohn zeugt, obgleich sein eigener Vater seit lange tot ist. Nun ist aber eine solche infinitas successionis nur denkbar, sofern sie von einem beständig währenden Wesen gesetzt und erhalten wird oder auch sofern der Bestand der ruhenden essentiellen Ordnung vorausgesetzt ist; Duns denkt dieses und jenes zusammen d. h. die essentielle Ursachenordnung ist das entsprechende Korrelat zu der göttlichen Kausalität. Denn es kann keine Mannigfaltigkeit (difformitas) als dauernd vorgestellt werden, wenn sie nicht als durch die Kraft eines Dauernden bewirkt gedacht ist. Dies Dauernde kann aber kein Glied in der Kette der Succession sein, sondern muss ausserhalb derselben stehen (15).

Nun könnte aber die essentielle Ursachenreihe überhaupt geleugnet werden, aber auch dann wäre die Unendlichkeit der Kausalreihe nicht zu erweisen. Da kein Ding a nihilo sein kann, muss es auch dann ein erstes verursachendes Wesen, das in eigener Kraft kausiert, geben. Und selbst wenn man zugestände, dass dasselbe in dem einen und anderen selbst kausiert würde, so würde es in anderem auch unkausiert sein können, da das ganze System dieser Ursachenreihe ein absolutes Bestimmtsein durch anderes nicht in sich schliesst. Sonach läge auch so kein Grund vor eine unendliche Ursachenreihe anzunehmen (15).

Wenn wir die vielfach sehr dunkle Darstellung des Duns richtig begreifen, so ist seine Meinung in der Kürze folgende. Es gibt zwei Kausalitätssysteme. Das eine ist das empirisch zeitliche, nach dem zwar jede Wirkung eine Ursache hat, ohne dass aber diese Ursache selbst das, was sie verursacht, gerade als Wirkung ihrer Ursache verursacht. Neben diesem System steht ein zweites unzeitlich ideelles; nach diesem wird — unter Absehung von der konkreten Beobachtung — die Welt abstrakt als eine Summe von Reihen schlechthin notwendiger und direkter Kausalität gedacht, in denen alles nur gedacht wird sofern es den Kausalitätsgedanken ausdrückt, d. h. so, dass es sofern Ursache Wirkung und sofern Wirkung Ur-

sache ist. Während jenes erste System sich in der zufälligen zeitlichen Entwicklung darstellt, ist das zweite System als reine Abstraktion zeitlos zu denken, indem jede Ursache oder Wirkung das, was sie ist, nur ist, sofern die Gesamtheit der Ursachen und Wirkungen zugleich wirksam gedacht werden. So begreift es sich auch, dass Duns sagen kann, der Bestand des ersten Systems sei nur aufrecht zu erhalten durch Hineinziehung des zweiten. — Was aber der Denker mit dieser Erörterung erreichen will, ist dies: oben S. 145 waren wir zum Schluss gekommen: es muss ein erstes Verursachendes geben. Des Einwandes nun, der diesem Schluss aus dem Gedanken des Regresses in infinitum erwuchs, hat Duns sich dadurch erwehrt, dass er die Unmöglichkeit oder wenigstens die Nichtnotwendigkeit dieses Gedankens an seinen beiden Kausalitätssystemen erweist. Dabei wurde nebenher der Gedanke gewonnen, dass das erste Verursachende ausserhalb des schlechtweg gleichzeitigen innerweltlichen Kausalzusammenhanges stehen müsse. Damit wäre das Hindernis aus dem Wege geräumt; der Satz ist erwiesen, dass es ein primum effectivum geben muss.

Daran schliesst sich nach dem dargelegten Schema (S. 145) der Nachweis, dass das erste Verursachende keine Ursache haben kann: quod simpliciter primum effectivum est incausabile. Denken wir nämlich dies schlechthin erste Verursachende von einem anderen abhängig, so wäre es ab alio effectibile. Dies ist aber durch das erste Glied des Beweises einfach ausgeschlossen. Ist es nun aber ineffectibile, so ist natürlich auch incausabile und weiter auch nicht fähig Form oder Materie in sich selbst zu erzeugen [1]), d. h. informabile und immateriabile. Dabei gilt das incausabile auch bezüglich der Finalursache, das erste Verursachende ist infinibile, weil die Finalursache das Verursachende zu einem efficere bewegt. Dasselbe kann dann auch bezüglich des immateriabile und informabile bewiesen werden, indem das was hinsichtlich der äusserlich wirksamen Ursache inkausabel ist, überhaupt der Kausalität, also auch der innerlichen wirksamen Ursache nicht untersteht (§ 16). —

[1]) Diese Beschränkung scheint mir aus dem gleich folgenden Beweise sich zu ergeben.

Somit ist bewiesen, dass das erste Verursachende schlechthin inkausabel ist.

Drittens wird gezeigt, dass das erste Verursachende nicht nur nötig und möglich, sondern dass es auch aliqua natura existens actu ist. Ein Ding, dessen Wesen es widerspricht, von einem anderen zu sein, wird, wenn es sein kann, auch von sich sein können, denn sein Sein ist ein Vonsichsein. Das erste Verursachende kann a se sein, also ist es a se. Dies wird erwiesen: Was nicht von sich ist, kann auch nicht von sich sein, da sonst gedacht werden müsste, dass es in einer Beziehung, in der es nicht ist, sich zu etwas machen könnte, d. h. dass es als Nichtseiendes ein Seiendes hervorbringen könnte, was unmöglich ist. Dächte man aber das Ding, das von sich sein kann, als nicht von sich seiend, so müsste es sich selbst kausieren. Diese Annahme widerspricht jedoch dem Satz von der absoluten Inkausabilität des ersten Verursachenden. Dies der Beweis. Da also nichts nicht von sich ist, es könne denn nicht von sich sein und da das was von sich sein kann, wenn es nicht von sich wäre, sich seiner Art nach zu dem Vonsichsein kausieren müsste, Kausalität aber hier nicht möglich ist, so ist anzunehmen, dass das erste Verursachende, indem es von sich sein kann, wirklich von sich ist (16). Bei diesem Beweise ist es noch von Interesse zu beobachten, wie streng der Begriff der Inkausabilität gefasst wird; nicht einmal das darf gesagt werden, dass das erste Bewirkende der von ihm selbst ausgehenden Kausation fähig ist. Es wirkt kausierend nur nach aussen hin, dagegen ist es nicht als sich selbst kausierend oder erzeugend zu denken.

Damit ist der Nachweis für das Dasein Gottes in seinem ersten und Hauptteil erbracht: Es muss ein erstes Verursachendes geben, dies ist unkausabel und es existiert wirklich.

3. Der zweite Teil des Beweises behandelt den Begriff der causa finalis unter denselben drei Gesichtspunkten. Es muss ein schlechthin erstes finitivum geben d. h. eine Zwecksetzung, die von keinem anderen abhängt, indem sie in seiner Kraft wirkt. Wie also die ganze Welt von einem ersten Verursachenden ausgeht, so bewegt sie sich auch einem letzten Zweck

zu. Der Beweis hierfür wäre, sagt Duns, in derselben Weise wie für das erste Verursachende zu führen.

Es wird dann weiter von dem schlechthin ersten (vom Standpunkt der Welt aus: letzten) Zweck erwiesen, dass er inkausabel ist. Wäre er das nicht, so wäre er eben nicht infinibel d. h. der erste keiner höheren Zweckbeziehung fähige Zweck. Dann wäre er aber auch nicht ineffektibel. — Drittens endlich wird gesagt, dass dieser erste Zweck ein actu existens ist. Für den Beweis wird auch hier wieder auf den ersten Hauptabschnitt verwiesen (17).

4. Wir kommen zum dritten Teil des Beweises. Es gibt ein alles schlechthin Überragendes, das hinsichtlich der Perfektion das schlechthin Erste ist. — Dasselbe ist inkausabel, da es notwendig ineffektibel und infinibel gedacht werden muss, denn hätte es Zweck oder Ursache an etwas anderem, so wäre dies an Eminenz ihm überlegen. — Endlich ist auch dies schlechthin Eminente ein wirklich existierendes Wesen (18).

5. Wir schreiten jetzt fort zu dem Nachweis des Duns, dass die dreifache Primität, die wir gefunden haben, eine Quiddität ausmacht. Dies folgt einfach aus der bisherigen Erörterung. Das primum efficiens ist nämlich zugleich der ultimus finis. Das primum efficiens ist nämlich per se efficiens. Der Zweck, zu dem hin es handelt, kann also nicht ausserhalb seiner gelegen sein, denn sonst fiele das per se. Also handelt es aus sich und auch zu sich, und zwar so, dass der selbstgesetzte Zweck seines Handelns die Ursache desselben ist. Somit ist das primum efficiens der ultimus finis. — Nun muss nur noch gezeigt werden, dass das primum efficiens identisch ist mit dem primum eminentia. Das erste Verursachende ist nicht die univoke (d. h. die gleichartige), sondern die äquivoke (d. h. die ungleichartige) Ursache seiner Wirkungen, also ist es eminentius als letztere. Da es aber das schlechthin erste Verursachende ist, ist es efficiens eminentissimum und somit alles Gewirkte an eminentia schlechthin übertreffend (18). Da also die Kausalität mit der Finalität identisch ist und ebenso mit der Eminenz, so ist bewiesen, dass diese drei Primitäten eine Quiddität sind.

6. Dieser Satz wird noch genauer präzisiert. Nicht so soll er nämlich verstanden werden, als wenn die drei Primitäten

sich so in einem Wesen befinden, dass, wo die eine ist, auch die beiden anderen wären, sondern es ist eine schlechthinige Identität secundum quidditatem et naturam, d. h. also so, dass die eine das ist, was die andere ist. Dies wird nun noch besonders bewiesen, obwohl es eigentlich von selbst aus dem Vorhergehenden folgt. Das primum efficiens hat ein ex se necesse esse, sofern es schlechthin inkausabel ist. Ist es aber schlechthin notwendig, so kann nichts ihm Inkompossibles in ihm sein, weder kann ein solches von ihm selbst, noch von etwas anderem ausgehen. Ginge das Inkompossible von ihm selbst aus, so würde es dadurch sich selbst aufheben. Das ist unmöglich, da das erste Verursachende notwendiges Sein ist. Ginge es von einem andern aus, so würde nach der Regel, dass kein Ding ein anderes Ding wegen der Repugnanz seiner Wirkung zu jenem zerstören kann, es sei denn, dass es seiner Wirkung ein vollkommeneres und intensiveres Sein gibt als das zerstörbare Ding hat, anzunehmen sein, dass es vollkommeres Sein gäbe, als das primum efficiens an. Das ist aber unmöglich. Also ist das erste verursachende Sein frei von jeder Inkompossibilität. Hieraus ergibt sich die unitas naturae primae. Denkt man nämlich zwei Naturen als schlechthin notwendiges Sein, so müssten sie das durch irgend welche rationes propriae reales sein. Nun sind beide schlechthin notwendig, also müsste eins das andere bedingen, während doch jedes an sich schlechthin notwendig ist. Wir kämen also auf eine unmögliche Inkompossibilität. Demnach kann nur ein schlechthin notwendiges Wesen gedacht werden. Ebensowenig wäre es aber möglich, dass man mehr als eine natura eminentissima, daher auch mehr als ein schlechthin erstes Verursachendes oder mehr als einen schlechthin letzten Zweck denkt. Also ist bewiesen was zu beweisen war: es gibt ein schlechthin höchstes Wesen, das sowohl das erste Verursachende als der erste (resp. letzte) Zweck ist.

7. Der Beweis für das Dasein Gottes, den wir kennen gelernt haben, berührt sich im allgemeinen mit den üblichen Formen des kosmologischen Argumentes. Doch überragt er dieselben durch die Schärfe der Logik und die umfassende Absicht seines Urhebers. Er hat sich nicht damit begnügt aus dem Kausalzusammenhang in der Welt auf eine erste

Ursache zu schliessen, sondern er hat auch die Art dieses Kausalzusammenhanges genau erwogen und hat denselben mit dem Finalzusammenhang kombiniert, er hat sodann die Frage nach der Wirklichkeit der Existenz der ersten Ursache von dem Postulat ihrer Notwendigkeit unterschieden und er hat endlich den sorgfältigen Beweis geführt, dass der gekennzeichnete Zusammenhang zur Welt die Annahme eines wirklichen höchsten Wesens verlange. — Für den Gottesbegriff des Duns ist hierbei von besonderer Bedeutung die Erwägung der Kausalität in der Welt. Indem Duns die empirische Beobachtung der Kausalreihe von der essentiellen Kausalordnung unterscheidet und jene diese voraussetzen lässt, ist nämlich klar, dass er die ideale und wirkliche Form der Kausalordnung in der essentiellen Reihe erblickt. Denkt man sich also die Welt vom Standort Gottes aus, so ist sie als eine durch die direkte Beziehung aller ihrer Glieder untereinander schlechthin notwendige Kausalreihe vorzustellen. Diese ganze Kausalreihe kann aber in der Simultaneität ihrer Wirkungen im Grunde als *eine* Wirkung angesehen werden, deren eine allbeherrschende Ursache Gott ist. Aus diesem Verhältnis ergeben sich zwei Folgerungen zur Bestimmung des göttlichen Wesens: 1. Gott ist die absolute Ursache des Kausalsystems der Welt, dadurch stellt er die Welt in das Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit von sich. 2. Da der Kausalzusammenhang in der Welt so beschaffen ist, dass jede Ursache auch Wirkung ist, so muss die erste Ursache als etwas, das nicht Welt ist, vorgestellt werden. Nicht also wird Gott als innerweltliche Kausalität gedacht, sondern Gott ist die ausserweltliche Ursache, die die Welt als ein Kausalsystem setzt.

2. Das Wesen Gottes.

1. Der Beweis für das Dasein Gottes ging aus von der Annahme, dass wenn es ein unendliches höchstes Wesen gibt, die Existenz desselben nur aus seiner Wirkung an der Welt a posteriori erwiesen werden kann. Dieser Nachweis ist nun geführt, also jene Annahme gerechtfertigt. Wir haben zu Ende des vorigen Abschnittes schon darauf verwiesen, dass aus dem Beweise des Daseins Gottes sich bereits eine gewisse

positive Erkenntnis des Wesens Gottes ergibt. Der Begriff von Gott auf den wir geführt wurden, war die ausserweltliche unendliche absolute Ursache der Welt. Aber als christlicher Theologe hat Duns dieses Schema in einer Weise ausgeführt, die eine Anzahl wertvoller positiver Gedanken über das Wesen Gottes erbringt. Dies geschieht, indem Duns aus dem Begriff des primum efficiens und seiner Beschaffenheit als per se agens weitere Schlüsse zieht. Handelt das erste Verursachende per se, so handelt es propter finem. Hieraus ergiebt sich aber der Satz, quod primum efficiens est intelligens et volens (20). Dieses kann so bewiesen werden. Das primum agens handelt propter finem. Nun dient alles Handeln in der Welt Zwecken, und zwar auch dann, wenn der Handelnde ohne solche handelte, also ist das primum agens als vernünftig anzusehen. Weiter: handelt das primum agens propter finem, so bewegt der Zweck es. Dann wird dieser entweder mit freiwilliger oder mit natürlicher Liebe geliebt. Letzteres ist unmöglich, denn dann wäre das agens hingezogen zu dem Ziel wie die Schwere zum Zentrum. Das verträgt sich aber nicht mit seiner Art als Ursache, folglich bleibt ersteres nach und dadurch wird der Wille als die erste Ursache erwiesen. — Sodann: Es gibt in der Welt zufällige verursachende Erscheinungen. Da nun jede causa secunda kausiert in quantum movetur a prima, so muss die erste Ursache in kontingenter Weise wirksam sein. Kontingent ist das, was sein oder auch nicht sein kann, was also nicht schlechtweg notwendig ist d. h. cuius oppositum posset fieri quando illud fit (21). Nun ist es unzweifelhaft, dass vieles, was in der Welt geschieht, hätte nicht oder anders geschehen können. Dieser Satz wird von Duns nie bewiesen, sondern als einfaches Axiom aufgestellt. Da nun alles in der Welt von dem ersten Verursachenden abhängt, so muss dieses als in kontingenter Weise wirksam gedacht werden. Kontingent wirkt aber nur der Wille, denn alles andere, wie etwa die Erkenntnis, wirkt natürlich d. h. notwendig (§ 20). Also ist Gott ein wollendes Wesen. — Es ist wichtig darüber, was Duns hier sagt, völlig in das Klare zu kommen. Die Kontingenz des Geschehens besteht darin, das etwas geschehen das auch nicht geschehen kann. Die Kontingenz der ersten Ursache

wird also so zu denken sein, dass sie statt dieses Geschehens auch ein anderes Geschehen hätte wirken können. Vel igitur nihil fit contingenter id est evitabiliter causatur, vel primum sic causat immediate quod possit etiam non causare (ib. 21). Hiermit sagt Duns aber nicht mehr, als dass Gott das wirklich Geschehende bewirkt, dass er aber auch durch unmittelbare Kausation etwas anderes hätte bewirken können, indem die Ordnung des Geschehens auf dem freien göttlichen Wollen beruht. Keineswegs ist aber in diesem Zusammenhang gesagt, dass die kontingenten Akte und Geschehnisse im Leben der Welt in dem Sinn frei wären, dass sie der göttlichen Kausalität gegenüber eine eigene Kausalität ausüben. Ihre Freiheit besteht doch nur insofern, als sie auch hätten anders ausfallen können, wenn nämlich Gott anders gewollt hätte. Nicht eigentlich an eine subjektive Freiheit, sondern an ein objektives Andersseinkönnen denkt Duns, indem er hier von dem Kontingenten in der Welt, sofern es von Gott kausiert wird, redet.

Weiter entledigt sich Duns einiger Einwendungen. Man könnte nämlich sagen, nur unser Wille, nicht aber das erste Verursachende handle kontingent, oder man kann die Kontingenz des Geschehens bedingt sein lassen durch die Mannigfaltigkeit der vielen Wirkungen in ihrem Zusammensein. Oder man kann endlich sagen, es bedürfe für die Kontingenz nicht der Existenzform des Willens, sofern z. B. ein Wille in seiner Bethätigung durch etwas anderes gehemmt werden kann. Hier liegt etwas Kontingentes vor, ohne dass es als Wille zu denken wäre. — Gegen das erste dieser Argumente führt Duns aus: wenn Gott das erste Verursachende auch bezüglich unseres Willens ist, so verhält sich dieser so wie alles andere zu Gott d. h. Gott bewegt den Willen unmittelbar oder durch Vermittlung eines anderen notwendig, der Wille wird daher notwendig wollen. Dann müsste aber alles notwendig kausiert werden und kein Kontingentes bestehen. Das ist aber falsch. Auch hier wird noch nichts Positives über die Freiheit des Willens gelehrt. — Gegen das zweite ist zu sagen, dass wenn eine Bewegung von einer notwendigen Ursache gesetzt wird, diese Notwendigkeit sich selbstverständlich auf alle einzelnen

Teile der Wirkung erstrecken wird. Es kann daher die Kontingenz der zweiten (kreatürlichen) Ursachen nur gehalten werden unter der Voraussetzung, dass auch die erste Ursache unmittelbar kontingente Wirkungen ausübt. — Was den letzten Einwand anbetrifft, so wäre eine derartige Hemmung des Willens nur durch eine höhere Ursache, die schliesslich auf die erste Ursache hinführt, möglich. Dann würde aber einfach Notwendiges geschehen und die Freiheit ganz aus dem Spiel bleiben (§ 21).

Duns hat also gezeigt, dass das erste Verursachende als Wille und Intellekt gedacht werden muss. Drei Gründe waren dafür entscheidend: dass die Natur Zwecke verwirklicht, indem sie abhängt von etwas was Zweck erkennt; dass dieses primum agens handelt propter finnem; und dass es kontingente Wirkungen, also auch Kontingenz der ersten Ursache gibt.

2. Wir sind hier auf einen der wichtigsten Gedanken des Duns gestossen. Es wird sich empfehlen denselben gleich jetzt genauer ins Auge zu fassen. Duns ist also von der Erfahrungsthatsache ausgegangen, dass es Kontingenz d. h. freies nicht naturnotwendiges Geschehen in der Welt gibt. Durch Folter und Stock liesse sich dafür der Beweis erbringen (s. oben S. 87). Aber dieser Erfahrungssatz kann nur aufrecht erhalten werden unter der Voraussetzung der Kontingenz der Wirkungen der ersten Ursache. Notwendige Wirkungen der absoluten ersten Ursache sind nämlich nicht denkbar, denn dann wäre diese abhängig von der Welt. Denn wenn eine Wirkung der ersten Ursache notwendig wäre, so hinge letztere von ersterer ab, indem sie nicht wäre, wenn jene nicht wäre. — Wenn weiter die erste Ursache mit Notwendigkeit wirkte, so müssten alle folgenden causae secundae durchaus notwendig wirken. Es müsste also auch die Sünde in die Notwendigkeit dieses Kausalnexus eingeschlossen und von der ersten Ursache abhängig gemacht werden (I dist. 8 quaest. 5, 19). — Sodann: Denkt man sich die erste Ursache als notwendig wirkend, so müsste dieselbe jederzeit das Vollmass ihrer Kraft entfalten. Der Spielraum der letzteren ist aber die Gesamtheit des Seins. Darnach wäre aber jede Wirkung der zweiten Ursache überflüssig und ausgeschlossen. Es würde also das gesamte Sein

unum causatum sein, alles wäre das eine, indem alles in einem durch die erste Ursache gesetzt wäre (ib. § 21). Wir wurden auf diese Gedanken allerdings oben S. 146 bei Erwägung der essentiellen Ursachenordnung hingewiesen. Aber Duns scheint hier den Rahmen des Determinismus zerbrechen zu wollen. Es gibt ja freies Geschehen. Es ist nach dem Obigen nicht möglich dieses aus den zweiten Ursachen als solchen zu erklären, wie Aristoteles und Thomas wollen, denn werden diese notwendig bewegt, so werden auch sie mit Notwendigkeit weiter bewegen. Tota ergo ordinatio causarum usque ad ultimum effectum necessario produceret, si habitudo primae causae ad sibi proximam sit necessaria (I dist. 39 quaest. unic. § 12). Also kann man der Folgerung nicht entgehen, quod nulla causatio alicuius causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare (ib. § 14 vgl. I dist. 8 quaest. 5, 12). Diese Freiheit kann nicht in die Erkenntnis verlegt werden, denn jeder intellektuelle Akt, der, abgesehen vom Willen, besteht, ist rein natürlich, also nicht frei; die Freiheit ist daher in dem aktiven Prinzip des Willens zu suchen (ib.). — Indem ich also Gott als Ursache des Weltzusammenhanges denke, denke ich nicht eine unendliche abstrakte Kraft, sondern ich denke den persönlichen freien und allmächtigen Willen oder ich denke den freien Herrn der Welt, der eine Welt mit freien Subjekten gesetzt hat und erhält.

Das ist der scotistische Gottesbegriff. Man sieht, dass er die Ausführung in den biblischen persönlichen Attributen, die wir später kennen lernen werden, zulässt: Gott ist der gerechte und gnädige Herr der Welt.

3. Ehe wir diesem Gedankenzusammenhang weiter nachdenken, müssen wir aber versuchen den Widerspruch auszugleichen, in dem zwei wesentliche Gedanken des Duns Scotus mit einander zu geraten scheinen: Das Korrelat zu dem Gedanken Gottes als der ersten Ursache war der Weltzusammenhang im Sinn der essentiellen Ursachenreihe (S. 145 f.). Andrerseits soll es aber in der Welt freien Willen geben, welcher der alleinige Grund seiner Wollungen ist. Die Freiheit hier scheint mit der Notwendigkeit dort in Widerspruch zu stehen. Nun ist es klar, dass Duns die Freiheit nicht nur in dem

objektiven Sinn, dass statt dieses auch etwas anderes hätte geschehen können (S. 157) denkt, sondern dass er sie als die subjektive Möglichkeit so oder anders zu wollen fasst (oben S. 87). Ebenso scheint es, dass er das Gebiet des Kontingenten oder des Willens nicht in die essentielle Ursachenreihe mit einrechnet. Wir werden demnach auf Grund des bisher uns bekannt gewordenen Materials etwa so urteilen müssen: Gott als erste schlechthin freie Ursache setzte sowohl frei den in Notwendigkeit sich vollziehenden Kausalzusammenhang der Welt als auch freie Subjekte, die sich kontingent bethätigen. Wie die Notwendigkeit jenes, so hat die Kontingenz dieses Geschehens ihre Ursache an der freien Bestimmung Gottes, beide sind also frei von Gott kausiert, aber zu einer verschiedenen Seins- und Wirkungsweise, jenes zur Notwendigkeit, dieses zur Kontingenz. Dies ergibt sich, wie gesagt, aus den bisher angestellten Beobachtungen.

Die Sache will aber doch noch genauer erwogen sein und zwar von einem doppelten Gesichtspunkt aus. Die Freiheit des kreatürlichen Willens muss bewährt werden sowohl der Allmacht des allwirksamen Gotteswillens als auch der distinkten Präscienz Gottes gegenüber, von der wir weiter hören werden.

Man könnte ja meinen, erstere Schwierigkeit sei sehr einfach dadurch gelöst, dass man sagt: Gott will Freiheit, also ist Freiheit. Nun ist aber der Wille Gottes die Ursache nicht nur einzelner freier Faktoren, sondern eines Weltsystems von Ursachen und Wirkungen, durch das der Plan der Prädestination realisiert wird. Ist denn nicht die Freiheit des Handelns der Menschen nur der Form nach kontingent, weil nicht durch eine Naturursache veranlasst, in Wirklichkeit aber lediglich Folge einer göttlichen Bestimmung und Mittel zur Realisierung derselben? Und erhält dies Urteil nicht seine direkte Bestätigung durch die Annahme der absoluten göttlichen Präscienz? Es ist begreiflich, dass das Gewicht dieser Fragen an keinem Punkt des Systems so lebhaft empfunden wird, als bei der Sündenlehre. Dort werden wir der Frage also wieder begegnen. Aber sie will auch hier erwogen werden.

Duns spricht die Beobachtung aus, dass Gottes Intellekt Notwendiges und Kontingentes werden sieht, indem der Wille

Gottes Notwendiges wie Kontingentes — in kontingenter Weise — will. Es giebt kontingente Handlungen und Geschehnisse, die Gott eben als kontingente voraus wollte und -wusste. Quamvis autem haec volita in se et in suis causis proximis habeant contingentiam, relata tamen ad divinum intuitum et beneplacitum sic eveniunt, ut sunt praevolita et praevisa (de rerum princ. quaest. 3 art. 3 § 21). Dieser Satz bestätigt in überraschender Weise unsere soeben ausgesprochenen Bedenken. Es giebt also freies Handeln bei den Kreaturen. Wir hörten früher (S. 89), der Wille habe keinen anderen Grund als eben sein Wollen. Das ist für die empirische Betrachtung des Selbstbewusstseins ganz zutreffend, indem freilich das Gefüge des Naturzusammenhanges den Willen nicht kausiert und dieser sich daher frei selbst bestimmt. Aber wenn man die Sache vom Standort Gottes aus ansieht, so kann doch nur geurteilt werden, nicht nur dass der Wille frei will, weil Gott ihn dazu bestimmte, sondern auch dass der Wille eben nur das will, was Gott vorherbestimmt oder zu dessen Wollen er ihm freien Willen gab. Der Effekt des Willens ist also an sich frei, aber er ist per accidens notwendig. Dies Accidens ist aber die Beziehung auf Gottes Willen, so angesehen ist die Volition notwendig (ib. quaest. 4 art. 2 § 37).

Das wird erläutert durch das analoge Verhältnis bei einem Prädestinirten. An sich, d. h. von seinem kreatürlichen Sein her, kann er verdammt oder selig werden. Aber er wird selig, weil ihn Gott dazu bestimmt hat (ib. § 38). So ist denn, so angesehen, unser gesamtes Wollen und Nichtwollen diesem oder jenem gegenüber in dem ewigen Willen Gottes enthalten (ib. 46). — Man kann angesichts dieser Gedanken über die wahre Meinung des Duns keinen Zweifel hegen: Es gibt freien Willen, sofern der Wille empirisch und formal kontingent d. h. nicht naturnotwendig wirkt, aber material wirkt er nichts anderes, als was die oberste Ursache Gott ihn wirken lässt, freilich in der Form der Kontingenz. Der Determinismus des Systems ist also nur verborgen worden durch die Wendung des Gedankens, dass die freie Kreatur nicht der immanenten Naturnotwendigkeit, sondern einem besonderen Willen Gottes folgt.[1])

[1]) Aber selbst diese Differenz kann bezweifelt werden. Erinnert

Duns selbst hat dies keineswegs als Beschränkung der Freiheit empfunden. Dass der Mensch dem Gefüge der innerweltlichen Kausalität entnommen ist, das macht seine Freiheit aus. Dass aber ein höherer Faktor dieselbe bestimmt, hemmt sie nicht, geradeso wie Duns es ausdrücklich in Abrede stellt, dass die göttliche Einwirkung auf den Willen zur Ergreifung der Seligkeit im ewigen Leben die Freiheit aufhebe, da ein höherer und nicht ein niederer Faktor hier auf den Willen einwirke (IV dist. 49 quaest. 6, 15). Dass aber unser Denker bei der Sündenlehre und dem Prädestinationsbegriff allen Scharfsinn aufbietet, um den Konsequenzen des Determinismus auszuweichen, ist nur selbstverständlich. Wir werden darüber an seinem Ort berichten.

Nun wenden wir uns der zweiten der oben aufgeworfenen Fragen zu, wie kann neben der Kontingenz die certitudo scientiae in Gott aufrecht erhalten werden? Die Antwort ist jetzt leicht zu geben. Gottes Intellekt hat kein anderes Objekt als seine Willensbestimmung. Diese ist unwandelbar und inimpedibel. Daher ist Gottes Erkenntnis der Welt schlechthin sicher und gewiss (Sent. I dist. 39 quaest. unic. § 22). Man kann aber auch vom Intellekt ausgehen und sagen, dieser biete dem göttlichen Willen die Ideen dar entweder als einfache oder in einer Anzahl möglicher Kombinationen derselben. Der Wille wählt nun in absoluter Freiheit eine dieser Kombinationen als in einer bestimmten Zeit zu realisierende. Und zwar wird sie in kontingenter Weise — nach Gottes Willen — realisiert. Weil Gott es so will, wird es. Daher aber erkennt der Intellekt dies Werden mit absoluter Sicherheit (ib. § 23. 24). Gott sieht also auch das Freie als absolut notwendig, weil er es eben so gewollt hat (25). Somit erkennt es auch der Intellekt als etwas vermöge jener Bestimmung Notwendiges. Es ist aber diese Notwendigkeit für den Intellekt die necessitas consequentiae, nicht die necessitas consequentis (ib. 35). Das heisst,

---

man sich nämlich aus der scotistischen Metaphysik der Lehre von der prima materia als der Potenz schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, so wird man diese Determination des Willens mit jener Idee in Zusammenhang zu bringen geneigt sein. Doch darf das nur angedeutet werden, sofern es von Duns nicht direkt gelehrt wird.

es ist eine Notwendigkeit der Abfolge, des Schlusses, der durch die Prämissen unumgänglich ist, es ist aber nicht eine Notwendigkeit, mit der etwas aus einem anderen, als seinem unmittelbaren Grunde, hervorgeht. Also nicht macht die Erkenntnis Gottes dies Geschehen notwendig, sondern es erscheint der Erkenntnis als notwendig in der Konsequenz der göttlichen Willensbestimmung.

Damit ist die schwierige Frage im Sinn des Duns Scotus gelöst. Das Resultat ist in der Kürze folgendes: da die Welt sich nicht erschöpft in einer schlechthin notwendigen essentiellen Ursachenreihe, sondern kontingentes Handeln umfasst, so kann die für jene wie dieses massgebende erste Ursache selbst nur als kontingent wirksam gedacht werden. Diese erste Ursache setzt nun die Welt sowohl in ihrer Notwendigkeit als in ihrer Freiheit als Mittel zur Realisierung ihres Selbstzweckes.[1]) Sie gewährt einem Teil der Kreatur die Freiheit im denkbar umfassendsten Masse. Indem aber die Freiheit nur gegeben wird als ein Mittel, durch das der göttliche Selbstzweck verwirklicht wird, ist es im Zusammenhang der Gedanken des Duns einfach undenkbar, dass die Freiheit etwas anderes wirkte, als was Gott will oder wozu sie von ihm erschaffen wurde. — So versteht es sich, wenn ich recht sehe — Duns selbst hat den Zusammenhang nie recht durchsichtig gemacht —, dass neben dem nicht selten durchblickenden Determinismus Duns in so krasser Weise die absolute Freiheit des Willens behauptet hat. Der Wille ist in der That frei nicht nur von der Notwendigkeit des Naturzusammenhanges, sondern auch von einer ihn im einzelnen bestimmenden und zwingenden Einwirkung Gottes. Die Frage aber, ob der Wille im stande sei sich schlechtweg gegen Gottes Willen zu wenden, hat er sich nicht gestellt und konnte er sich — genau genommen — auch nicht stellen, indem er ja die Freiheit desselben nur dachte als verursacht von Gott behufs Realisiernng des göttlichen Selbstzweckes. So wenig je der Naturzusammenhang gegen Gottes Willen verstossen kann, so wenig die Gesamtheit des freien Wollens der Menschheit, denn das eine wie das andere haben ja ihre Ursache an Gott

---

[1]) Genaueres hierüber wird einige Seiten später zur Mitteilung kommen.

und zwar ihre freie Ursache, die sie zu ganz bestimmtem Zweck, nämlich dem ultimus finis Gottes, schuf und bestimmte.

4. Nachdem wir so über das Verhältnis des göttlichen Willens zur menschlichen Freiheit ins Reine gekommen sind, wenden wir uns einer etwas genaueren Betrachtung des göttlichen Willens und seiner Freiheit selbst zu.

Zunächst muss die göttliche Freiheit abgegrenzt werden gegen die Freiheit, wie die Kreatur sie hat. Die Freiheit der Kreatur besteht in der Möglichkeit eines velle oppositos actus (s. oben S. 87). Wollte man nun auch Gott ein indifferentes Wollen beilegen, so trüge man damit kreatürliche Unvollkommenheit in Gott hinein. Unser Wille hat es nämlich immer mit einer Vielheit wählbarer Objekte und ihnen proportionierter Handlungen zu thun. Dadurch ist er stets dem Gegensatz unterstellt, denn er kann in vielen einzelnen Volitionen die verschiedenen Objekte nur in ihrer Gegensätzlichkeit ergreifen. Der unendliche Wille Gottes aber vermag in einer Volition das zu Wollende zu ergreifen und festzuhalten. Illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod si voluntas illa vel illa volitio esset tantum unius volibilis et non posset esse opposita, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate (I dist. 39 quaest. unica § 21). Also Gott ergreift in einem Willensakt das Wollbare schlechthin, daher richtet sein Wille sich nicht auf Gegensätze, er ergeht sich nicht in fortdauerndem Wählen zwischen Vielem und Gegensätzlichem.

Hieraus ergibt sich für die logische Betrachtung eine gewisse Schranke im göttlichen Willen. Unsere voluntas ist productiva actuum, indem sie an sich frei und befähigt ist zu entgegengesetzten Akten. Diese voluntas operativa ist aber auch receptiva, sofern dies Vermögen eine der möglichen Volitionen oder Wollungen annimmt und sie dann verwirklicht. Die eigentliche Freiheit haftet am Willensvermögen oder der voluntas operativa. Diese Freiheit ist nun auch in vollem Umfang in Gott. Indem aber die Wahl für Gott fortfällt, gilt die rezeptive und produktive Willensfreiheit zunächst nicht von ihm. Aber nur zunächst, denn in gewissem Sinn können auch diese auf Gott übertragen werden. Denkt man nämlich Gott

als Schöpfer der Welt, so ist die productio in esse volito, sofern Gott von Ewigkeit her will, dass Welt sei, notwendig. Aber es ist an sich nicht notwendig die productio in esse existentiae d. h. die Erschaffung der Welt als zeitlich bestehender. Man kann also hier von einer relativen produktiven Freiheit reden, sofern aus dem Wollen der Welt an sich noch nicht das Wollen dieser zeitlichen Welt folgt, letzteres also gewissermassen eine besondere Volition ersterem gegenüber bedingt (ib. § 21). Duns hat aber ganz Recht, wenn er diesen Gedanken verklausuliert, denn an sich könnte ja auch gedacht werden, dass jene erste und einzige Volition nicht nur das Sein, sondern auch das Sosein der Welt in sich fasste. Diese Betrachtungsweise kann in unserem Zusammenhang dadurch gestützt werden, dass ja Duns selbst seine ganze Deduktion nicht nur an das Dasein, sondern an das Sosein der Welt geknüpft hat. Allein Duns hat dennoch an seinem Gedanken festgehalten und zwar mit gutem Grunde. Denkt man nämlich Gott an sich, so kann als an sich notwendig nur das Wollen seiner selbst, natürlich dann mit Einschuss seiner Ideen, also auch der Weltideen, gedacht werden. Dagegen kann man nicht als notwendig bezeichnen das Wollen der besonderen zeitlichen Gestaltung dieser Welt; hier kann vielmehr Kontingenz angenommen werden, da Gott seinen Zweck durch viele einander entgegengesetzte Mittel zeitlich verwirklichen konnte (ib. 22).

Man kann also sagen: indem Gott will, will er seine bonitas, alles andere will er nur, sofern es zu dieser in Beziehung steht, also kann Gott nichts Böses wollen (de rerum princ. quaest. 4 art. 2, 15. 17). Der Wille Gottes ist in jenem Sinn unveränderlich; indem aber die zeitliche Verwirklichung desselben nicht an äussere Verhältnisse gebunden ist, kann er hier kontingent handeln und dadurch die Kontingenz der Kreatur ermöglichen (ib. 29 f.) Fragt man aber, warum Gott so will, wie er will, so ist diese Frage nur ein Zeichen der Unbildung. Wie die Wärme wärmt, weil sie Wärme ist, so will der Wille weil er Wille ist. Et ideo huius quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas; es gibt dafür keine causa prior (Sent. I dist. 8 quaest. 5, 24).

Nun ist es aber doch fehlerhaft, wenn man etwa in Anknüpfung an diese Stelle sich zufrieden gibt mit der Formel: der Gott des Duns ist schlechthinige und regellose Willkür[1]). Das ist ganz einseitig. Geradeso wie der menschliche Wille seinen Spielraum an dem objektiv Gegebenen und daher Denkbaren hat, so ist der göttliche Wille gebunden an das göttliche Sein. Gott will, das heisst zunächst, er will sich wie er ist; er will also auch die Welt, wie sie als seine Idee ein Bestandteil seiner selbst ist. In dieser Hinsicht ist der Wille Gottes also gebunden durch sein Wesen. Dagegen ist er frei zu Differentem in Bezug auf die zeitliche Gestaltung der Welt. Hier war eine andere Ordnung als die wirkliche an sich möglich. Doch auch diese bleibt an einen bestimmten Spielraum geschlossen, nämlich an die bonitas Gottes. Dies darf nicht übersehen werden, wenngleich Duns selbst, etwa durch seine Leugnung, dass etwas an sich als gut gelten könne für die Kreatur, und ähnliche Schulwitze, dazu auffordert. Aber ihn leitet bei solchen Erwägungen — wir kommen gleich zu ihnen — ein anderer Gesichtspunkt. Er will einschärfen, dass innerhalb der positiven Grösse der christlichen Religion (s. S. 113 f.) nichts gilt als der positive Wille Gottes als des Herrn. Die Erwägung anderer Möglichkeiten, etwa in der christlichen Moral, soll doch nur eindrücklich machen, dass es nur ein positiv Wirkliches für den Christen gibt, das was Gott wirklich will. Innerhalb seiner Gesamtanschauung sind jene Möglichkeiten der sog. potentia absoluta daher für seine Theologie — streng genommen — nichtssagend, sofern sein Positivismus jede Geltung derselben ausschliesst. Er hat als Philosoph mit solchen Möglichkeiten rechnen können, aber sie haben innerhalb seiner Theologie schliesslich nur die Bedeutung, die Eigenart des positiven Christentums schärfer zu beleuchten.

5. Wir wurden auf die Begriffe der potentia absoluta und der potentia ordinata geführt. Der Spielraum dieser

---

[1]) Diese Auffassung ist durch die einseitige und keineswegs erschöpfende Darstellung von Baur (Lehre von der Dreieinigkeit II, 654 ff.) zu einem Dogma der Dogmenhistoriker und Dogmatiker unseres Jahrhunderts geworden.

Begriffe ist also in den Wirkungen Gottes in der Welt zu suchen, indem Gott dieser neben der wirklich erfolgten auch andere Gestaltungen hätte gewähren können. Dieser Unterschied ist in analoger Weise bei jedem agens libere vorhanden, sofern es sowohl nach Gesetz und Vernunft als auch unter Absehung von diesen Normen handeln kann (I dist. 44 quaest. un. § 1). Nun ist klar, dass Gott an sich an kein über ihm stehendes Gesetz gebunden ist. An sich hat jene Unterscheidung für Gott also einen anderen Sinn als für die Menschen, denn auch das gegen die Regel verstossende Thun Gottes würde einer anderen gleich guten Regel folgen. Wir reden von der absoluten Macht Gottes, sofern sie der regelmässigen Ordnung nicht entsprechen würde (ib.) Sie bezeichnet also die schlechthin unbeschränkte Macht Gottes so oder anders in der Welt zu handeln. Die potentia ordinata ist dagegen die göttliche Macht, wie sie sich auf Grund und in Zusammenhang bestimmter von Gott fixierter Gesetze und Ordnungen bethätigt. Diese Ordnungen haben ihren Grund in Gottes Willen. Gottes Gesetz und Ordnung ist recht, weil Gott es gerade so gewollt hat. Das Gute ist gut, weil Gott es will, nicht will es Gott, weil es gut ist (III dist. 19 quaest. unic. § 7). Was immer Gott will, ist als von ihm gewollt gut, da nämlich sein Wille der oberste Massstab zur Unterscheidung von Gut und Böse ist: non potest aliquid velle quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula (IV dist. 46 quaest. 1, 6). Dass aber Gott nicht etwa im Sinne des Duns, auch Böses und Thörichtes wollen könnte, folgt aus den oben S. 162 f. gemachten Bemerkungen. Es ist aber in der potentia absoluta begründet, dass Gott auch von seinen eigenen Ordnungen absehen und anders handeln k ö n n t e. Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. Darnach ist etwa die von Gott gegebene Ordnung, quod omnis glorificandus prius est gratificandus, zu beurteilen. Die göttliche Macht kennt dabei, abgesehen von den in dem göttlichen Wesen begründeten Schranken, als von aussen gegeben nur eine Schranke: das logisch Unmögliche. Quodlibet tenendum est esse deo possibile quod nec est ex terminis mani-

festum impossible nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur (IV dist. 10 quaest. 2 § 5. 11). Gott kann den Sünder, der in Todsünden stirbt, erretten, er kann auch den bereits verdammten Judas retten, er kann aber nicht etwa einen Stein selig machen, weil das logisch unmöglich ist (I dist. 44 quaest. un. § 2—4; cf. dist. 42 quaest. un. § 2). Auch kann Gott Geschehenes nicht ungeschehen machen (IV dist. 1, quaest. 6, 5). Ebenso kann Gott zwar Kälte erzeugen, aber nicht in der Weise, dass die Wärme die causa activa bezüglich der Kälte wäre (IV dist. 1. quaest. 1, 26).

Wir haben also erkannt, dass Gott als primum agens Vernunft und Wille ist. Das selige Leben Gottes besteht somit darin, dass er denkt und will (I dist. 8 quaest. 4, 7).

6. Ehe wir aber weitergehen, müssen wir zu dem Zusammenhang zurückbiegen, in den Duns seine ganze Erörterung über Gottes Willen und Intellekt gerückt hat. Die zweite Distinktion des 1. Buches der Sentenzen ging aus von dem Nachweis, dass es eine erste und letzte Ursache, sowie ein schlechthin Eminentes in Gott gebe. Diese Betrachtung führte zu dem Resultat, von dem wir herkommen, dass Gott Denken und Wollen ist. Aber für Duns ist letzteres formal nur ein Zwischengedanke. Er führt seine Erörterung weiter fort zu dem Begriff der Unendlichkeit Gottes. Der Weg ist folgender. Da wir erkannten, dass Gott erste Ursache und sofern erste Ursache Willen ist, so ist hiermit der Ausdruck für Gottes Wesen gefunden. Da nun aber der sich selbst wollende Gott als geistig sich selbst erkennt, so ist das göttliche Sein gleich Wollen und Erkennen, oder mit anderen Worten geistiges Leben, denn jene beiden Begriffe vertragen ja auch eine Zusammenfassung (oben S. 85). Ist nun Denken und Wollen die göttliche Essenz (quod eius intellectus et volitio non est aliud ab essentia eius), so ist kein Gedanke und keine Wollung in Gott denkbar, die accidentell oder von aussen veranlasst sein könnte, denn dadurch würde ja eine Modifikation der göttlichen Natur selbst veranlasst. Vor allem aber ist nichts vorhanden oder denkbar, was Gott einen neuen Gedanken oder Antrieb bringen könnte, denn alles was ist, ist ja nur als von ihm der prima causa gedacht und gewollt

(I dist. 2 quaest. 2, 22. 23). Also entstehen in Gott keine neuen Gedanken und Anregungen. Endlich muss festgestellt werden, dass der göttliche Intellekt immer denkt und unausgesetzt distinkte und aktuelle Erkenntnis alles Erkennbaren hat, da ja alles vom göttlichen Willen gesetzt wird und das distinkte Erkennen zur Klarheit dem Einzelnen gegenüber gehört (24).

Diese Sätze stellen die Praeambula her für den Nachweis der Unendlichkeit Gottes. Der Nachweis gestaltet sich folgendermassen. Zuerst wird aus der causa efficiens bewiesen. Das Erste bewegt motu infinito, denn das Sein ist endlos, dann ist das Erste aber selbst unendlich. Indem es omnes effectus possibiles in sich fasst, muss ihm eine unendliche Kraft zugeschrieben werden (§ 25). — Zweitens: da Gottes Intellekt alles zumal aktuell und distinkt erkennt, ist er auch von hier aus als unendlich zu bezeichnen (§ 30). — Drittens: unser Wille kann das Unendliche erstreben und lieben, wir machen die unmittelbare Erfahrung vom Unendlichen, experimur de actu amandi bonum infinitum (§ 31). — Viertens: das schlechthin Eminente verträgt nichts Vollkommeneres neben sich, es ist ihm inkompossibel, dagegen ist das Endliche nicht inkompossibel einem Vollkommeneren. Also ist das schlechthin Eminente nicht endlich, sondern unendlich (§ 31). Mit diesem letzten Satze kombinirt Duns den anselmischen Beweis für das Dasein Gottes. Das summe cogitabile kann nicht nur im Intellekt sein, dann könnte es eben nur denkmöglich, aber zugleich so sein, dass es nicht wirklich sein kann. Daher ist es freilich ein maius cogitabile, wenn es wirklich und nicht nur intellektuelle Fiktion ist. Das hat nicht den Sinn, als wenn das Gedachte dadurch mehr denkbar würde, dass es ist, sondern es bedeutet, dass grösser als alles Übrige im Intellekt nur ein solches cogitabile sein wird, das wirklich existiert. Dies kann auch so erläutert werden, dass die wirkliche Existenz des Dinges erst die Bedingungen zu wirklich vollkommener denkender Erfassung desselben darbietet (l. c. § 32). — Somit ist bewiesen, dass der persönliche Gott der unendliche Gott ist. Den Versuch des Thomas, diesen Nachweis aus der Immaterialität Gottes zu führen, verwirft Duns, da etwa die Engel immateriell, aber nicht unendlich sind (§ 33).

7. Schliessen wir hier die hiermit eng zusammenhängende Aussage von Gottes Einheit gleich an. Wilhelm Varro hat die Beweisbarkeit derselben geleugnet. Dem gegenüber führt Duns einen siebenfachen Beweis für die Einheit Gottes: 1. Gott hat den unendlichen Intellekt, dieser muss alles schlechthin vollkommen erkennen, ein Gott könnte aber den anderen nie mit der Vollkommenheit des Erkennens durchschauen wie die von ihm geschaffene Welt (I dist. 2 quaest. 3, 2). 2. Als schlechthin gerecht liebt Gott alles nach Verdienst, also müsste er einen anderen Gott unendlich lieben, er würde aber sich selbst mehr und eher unendlich lieben, was unmöglich ist (§ 3). 3. Der Wille des Menschen könnte nicht Ruhe finden im Unendlichen, wenn er zwischen dem einen und anderen Gott abwechseln müsste (§ 4). 4. Zwei Totalursachen eines Effektes (der Welt) sind undenkbar (ib.). 5. Das Unendliche ist schlechthin vollkommen, aber zwei Unendliche müssten vollkommener sein, das ist Unsinn. 6. Ebenso müsste das schlechthin Notwendige plurificabel sein (§ 5). 7. Ein Gott könnte zerstören was der andere schafft, eine doppelte Allmacht ist undenkbar (§ 6). — Ist also eine Mehrheit von Göttern nicht denkbar, so ist der unendliche Gott schlechthin einer.

Diese Betrachtung stellt den wissenschaftlichen Zusammenhang in der Konstruktion der Gotteslehre des Duns Scotus fest. Duns geht aus von dem Gedanken der ersten Ursache und erweist die Personalität derselben. Gottes Sein ist Denken und Wollen. Daran schliesst sich an der Nachweis der Unendlichkeit Gottes, nicht nur in Bezug auf die Kausalität, sondern ebenso auch in Bezug auf die Personalität Gottes. Der persönliche, denkende und wollende, Gott ist schlechthin unbeschränkt durch die Welt und bedingt alles in der Welt. Der persönliche Gott ist also der absolute Gott.[1])

---

[1]) Dieser Begriff entspricht dem Gedanken des ens infinitum bei Duns, denn letzterer Begriff soll, wie Duns ausdrücklich hervorhebt, nicht nur in negativem Sinne (non dicit quid est deus, sed quid non est) verstanden werden, sondern positiv. Dann ist sein Sinn folgender: per „infinitum“ intenditur significari illud poni in perfectione divina, ad quod consequitur exclusio sive negatio cuiuslibet termini et finis tam intrinseci

Das ist der systematische Zusammenhang in der Konstruktion unseres Dogmatikers.

Der Gottesbegriff wurde also aus dem Verhältnis Gottes zur Welt abgeleitet. Nun hat Duns hierbei allerdings seine Gedanken nicht so, wie Luther, an die positive Heilsoffenbarung in Christo angeschlossen, sondern an das allgemeine Kausalitätsverhältnis Gottes zur Welt angeknüpft. Indem man aber genauer seine Bemerkungen über das Verhältnis Gottes zur Welt studiert, kommt man zu dem Resultat, dass trotz der schwerfälligen metaphysischen Formen, in denen er sich bewegt, im Hintergrund eine lebhafte religiöse Anschauung von Gottes Wirken wahrnehmbar wird.

8. Wir sahen, dass das göttliche Wesen geistiger Wille ist. Dieser Wille ist der Welt schlechthin mächtig, indem er als allmächtiger die direkte und unmittelbare Gewalt Gottes über alle Dinge darstellt, sodass alles, was ist und wird, direkt oder durch die causae secundae, auf den allmächtigen Willen Gottes als letzte Ursache zurückgeht (Sent. I dist. 42 quaest. un. § 2). Dem unendlichen Spielraum der Bethätigung der göttlichen Allmacht entspricht die Unendlichkeit Gottes (de princ. rer. quaest. 3 art. 3, 18). Nun schliesst aber die Unendlichkeit Gottes jede zeitliche Succession in Gott ebenso aus wie die Beziehung auf einzelne Objekte als solche. Wie der göttliche Intellekt alles Einzelne in *einer* Intuition zugleich erschaut, ohne eine Succession und Wiederholung der Gedanken, so ergreift auch der Wille in *einem* Akt alles Wollbare: sic voluntas uno actu volendi non innovato nec diviso vult omnia opposita, omnia volita esse idem et non esse respectu diversorum temporum vel respectu eiusdem nunc divisim (l. c. § 20). Der Wille ergreift also in *einem* Akt die Objekte,

---

quam extrinseci. Per „infinitum“ enim dictum de deo intelligitur illud significare, *quo deus omne finitum excedit, quod non potest esse negatio tantum, sed necessario est aliquid positivum maximae dignitatis et perfectionis.* Quod autem talia positiva et tales perfectiones significentur per nomina negativa hoc est, quia talia positiva et tales perfectiones sunt nobis magis ignotae quam eorum contraria et ideo talia positiva significamus per nomina negativa et eorum contraria significamus per nomina positiva (Miscellan. quaest. 5 § 20).

ohne dass ihre zeitliche Entfernung oder die Gegensätzlichkeit unter ihnen hindernd in den Weg kämen. Der Wille will die also getrennten Objekte zugleich (simul vult), aber er will sie nicht als gleichzeitige (simul esse, l. c. 20). Der Wille setzt in der Ewigkeit die zeitliche Welt, bestimmt von Ewigkeit her den zeitlichen Anfang und Fortgang derselben. Deus in aeternitate voluit aliquid aliud a se esse pro aliquo tempore et tunc illud creavit pro quando voluit illud esse (Sent. I dist. 8 quaest. 5, 23). Aus diesen Gedanken folgt, dass aus dem Entstehen der Dinge und ihrem Wandel in der Zeit kein Wandel oder Wechsel und keine Zeitfolge des Handelns in Gott abgeleitet werden kann. Ist nun das Sein und Werden der Dinge in dem einen ewigen Willensakt Gottes beschlossen, dann wird Gott schlechthinige Aktualität sein. Indem das Spätere nicht das Frühere und das Zweite nicht das Erste in Gott verdrängt, gibt es in Gott keine Potenzialität. Diese brächte zeitliche Aufeinanderfolge und damit Unvollkommenheit in Gott hinein. Gott aber ist actus purus d. h. schlechthinige Aktivität (vgl. z. B. I dist. 27 quaest. 3, 10; III dist. 32 quaest. un. § 2). Mit dieser Formel, die Duns mit den übrigen Scholastikern gemein hat, ist aber die absolute Unveränderlichkeit des unendlichen Gotteswillens erwiesen. — Was ist es aber nun um den Inhalt dieses Willens?

9. Auf diese Frage hat Thomas die Antwort gegeben, dass der gütige die Welt bewegende Wille Gottes Liebe ist.[1] Eine ähnliche Betrachtung hat auch Duns angestellt.

Die 32. Distinktion des 3. Buches behandelt nämlich die Frage: Utrum deus diligat ex caritate omnia aequaliter? In dem Zusammenhang dieser Erörterung ist nun Duns zu dem wichtigen Resultat gelangt, die Gesamtheit der Beziehungen Gottes zur Welt unter den Gesichtspunkt der Liebe zu stellen. Duns geht, wie Thomas, von dem Satz aus, dass Gott als vernünftiges und wollendes Wesen, in dem es den Wechsel von Potenz und Aktus nicht gibt, sich selbst erkennt und liebt und zwar actu (l. c. quaest. unic. § 2). Nun kann sich aber der Wille

[1]) S. hierüber Ritschl in Jahrbücher f. Deutsche Theol. 1865, S. 279 ff. sowie m. Dogmengesch. II S. 90.

auf jedes volibile richten: igitur voluntas divina potest diligere omnia diligibilia alia a se. Diese Liebe ist nun eine wirksame (dilectio efficax) all dem gegenüber, das Gott zum Sein führt (l. c.). Oder der Grund der Schöpfung sowie aller Bethätigung Gottes an der Kreatur ist der göttliche Liebeswille. Diese Liebe darf aber nicht auf eine der trinitarischen Personen beschränkt werden. Dächte man etwa, sie wäre ein Proprium des heiligen Geistes, so müsste entweder gefolgert werden, dass der heilige Geist nicht notwendig aus dem Vater hervorgeht, was falsch wäre (s. unten), oder man müsste von einer nicht freien, sondern notwendigen Liebe Gottes zur Kreatur reden, was ebenfalls irrig wäre, denn keine Beziehung auf ein ausserhalb seiner selbst gelegenes Sein, kann für Gott als notwendig bezeichnet werden (§ 3). Es ist sonach Gott, welcher liebt, wobei dann freilich gesagt werden kann, dass wie der Vater alles im Wort sagt, er alles im Geist liebt, doch so, dass diese Liebe den drei Personen gemeinsam ist (4).

Diese Liebe ist nun, nach dem oben Entwickelten, als e i n auf alles zugleich gerichteter göttlicher Akt zu denken. Von hier aus beantwortet sich die zum Eingang aufgeworfene Frage. Setzt man die Handlung zum Handelnden in Beziehung, so ist Gleichheit des Liebens vorhanden, denkt man an die von jener Handlung betroffenen Objekte, so ist Ungleichheit da, sofern dieselben untereinander im Verhältnis der Abstufung stehen. Das vernünftige Wollen hat nämlich zum nächsten unmittelbaren Objekt das gewollte Ziel, das nächstfolgende Objekt ist dann das, was unmittelbar an das Ziel heranreicht; es folgt drittens das, was mittelbar zur Erreichung dieses Zieles bestimmt ist. Der göttliche Wille also hat zum nächsten Objekt sein Ziel, das ist Gott selbst. In sich als dem Unendlichen ruht der göttliche Wille in Seligkeit aus. Zweitens richtet sich der göttliche Wille auf dasjenige, was unmittelbar Beziehung zu diesem göttlichen Selbstzweck hat. Das ist die göttliche Prädestination, welche andere dazu erwählt, dass sie thun, was Gott thut, nämlich ihn zu lieben und darin Seligkeit zu haben. Secundo vult illa quae immediate ordinantur in ipsum praedestinando scilicet electos qui immediate attingunt ipsum, et hoc quasi reflectendo, volendo aliis diligere idem

obiectum secum . . . et hoc est velle aliis habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter. Drittens befasst dann der göttliche Wille in sich die Mittel, vermöge welcher die Prädestinierten das Heil erlangen, das sind die Erweisungen der Gnade: quae sunt necessaria ad attingendum tunc finem scilicet bona gratiae. Viertens will Gott um der Erwählten willen, die noch ferner liegenden Mittel, also diese Welt, welche ihre Beschaffenheit in Beziehung auf die Erwählten erhalten hat, indem diese den Zweck der Welt darstellen. Quarto, schreibt Duns: vult propter illos alia quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis . . . Sive igitur quia deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem praedestinatum, sive quia quodammodo vult immediatius hominem amare se quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis (l. c. § 6 vgl. denselben Gedanken II dist. 20 quaest. 2, 2). Sonach ist die Abstufung der Liebe Gottes zu der Kreatur bedingt durch das Verhältnis, das die Kreatur zur Verwirklichung des göttlichen Selbstzweckes einnimmt. Indem hierfür nicht nur die generelle Differenz der Daseinsgruppen, sondern auch die individuelle Differenz von Prädestiniert- und Nichtprädestiniertsein in Betracht kommt, verwirklicht sich die eine göttliche Liebe in verschiedener Weise an der Welt, non solum quantum ad gradus specificos, sed etiam in individuis eiusdem speciei (III dist. 32 qu. un. § 6).

Hierdurch ist die von Duns aufgeworfene Frage beantwortet. Es gibt nur eine göttliche, das Weltall, sein Sein und Werden, umspannende göttliche Liebe. Indem aber die Objekte in der Welt eine nähere oder fernere Beziehung zum letzten Ziel jenes Liebeswillens haben, kann gesagt werden, dass Gott das eine mehr als das andere liebt. Das hat nicht den Sinn, als wenn das eine eine grössere Liebe verdiente als das andere, der Grund liegt lediglich im göttlichen Willen, der diese Abstufung mit der von ihm gewollten Weltordnung setzt: ratio est in ipsa voluntate divina, quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu et non e converso (ib.).

Bei einer Entwicklung wie der eben mitgeteilten, vermisst man es besonders schmerzlich, dass es dem Duns Scotus nicht vergönnt gewesen ist, seine Gedankenwelt in einer „Summa“

zum System zusammenzuordnen. Mitten in jenem 2. Teil des 3. Buches des Sentenzenkommentars, der mit seinen ethischen Fragen den ursprünglich christologischen Zusammenhang ganz vergessen hat, stehen diese Ausführungen. Und doch, hätte Duns ein System geliefert, so hätte ihnen eine auch systematisch durchgreifende Bedeutung zukommen müssen. Was es um das Grundverhältnis Gottes als des absoluten Willens zur Welt ist, darüber spricht sich Duns hier aus. Gott will sich oder er liebt sich. Indem nun alles Sein und Werden auf Gott zurückgeht, ist es diesem letzten Zweck untergeordnet und teilt sonach mit jenem die auf ihn gewandte göttliche Liebe. Gott liebt, indem er sich liebt, die Erwählten, welche in ihm ihr Ziel finden und er liebt, weil er die Erwählten liebt, alle Dinge, sofern sie diese zu ihrem Ziel führen. Die Liebe ist das Grundverhältnis Gottes zur Welt. Alles Geschehen in ihr dient dem Zweck seines Liebeswillens, darum sind alle Dinge in dieser Welt dem Menschen untergeordnet. Durch diese Gedanken erhält die Anschauung des Duns vom persönlichen Gott noch deutlichere und lebhaftere Formen, als es durch die obigen Feststellungen schon der Fall war. Oder Duns hat den im Rahmen der natürlichen Betrachtung gewonnenen Begriff von Gott ergänzt durch den christlichen Gedanken, dass Gott Liebe ist.

10. Die Liebe Gottes zu der Welt ist also abgestuft je nach dem Grade der Beziehung, den die Weltwesen zu Gott und seinem Zweck haben. Alles Daseiende wird von Gottes Willen gefördert, sofern es dazu dient, dass Gott von ihm geliebt werde, wie er sich selbst liebt. Nun sind aber die Bedürfnisse und die Beziehungen der Menschen zu Gott sehr mannigfaltige. Daher wird sich jene Liebe auch in verschiedener Weise an den Menschen offenbaren. Hier greift die Betrachtung über Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ein, die Duns wieder in anderem Zusammenhang vorgetragen hat, dort wo er von dem letzten Gericht handelt. In diesen Gedanken kommt der positive Gottesgedanke des Duns zur Vollendung.

Die Gerechtigkeit wird im Anschluss an Anselm[1] definirt

---

[1]) S. Anselm de veritate 12: iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata.

als rectitudo voluntatis propter se servata und zwar bezüglich des esse ad alterum. Dieser Begriff ist auf Gott anwendbar, denn der göttliche Wille ist an sich recht, da er die erste Regel zur Bemessung des Rechten bildet, und dieser Wille kann auch nur so bleiben. Ist aber Gottes Wille in sich gerecht, so wird er es auch in Bezug auf andere sein (IV dist. 46 quaest. 1, 2). Diese Gerechtigkeit Gottes kann aber, streng genommen, nicht wie die menschliche Gerechtigkeit als Übereinstimmung mit einer von aussen gegebenen Norm, d. h. als iustitia legalis gedacht werden, es sei denn, dass man etwa den Satz: deus diligendus est, als solch eine Norm ansieht, sofern diese veritas practica jeder Bestimmung des göttlichen Willens vorangeht (§ 3). Wir verstehen diesen Satz aus den vorhergehenden Betrachtungen über die göttliche Liebe. Ist nämlich die Selbstliebe der Zweck Gottes und ergeht Liebe über die Kreatur nur sofern sie jenem Zweck dient, so kann man freilich sagen, dass jede Willensbethätigung Gottes der Norm „deus diligendus est" untersteht. — Weiter kann die göttliche Gerechtigkeit noch unter folgende Gesichtspunkte gestellt werden. Da der göttliche Wille recht ist, bedingt seine Beschaffenheit, dass er nur solches will, was seiner bonitas gemäss ist. Indem Gott so d. h. gut will, vollführt er gewissermassen eine redditio debiti sibi ipsi, id est suae bonitati, also er bewährt seine Gerechtigkeit vor sich selbst wie vor einem anderen. Wird hier Gott selbst gleichsam zum Objekt der Erzeigung der göttlichen Gerechtigkeit gemacht, so ist weiter als Objekt die Welt zu denken. So betrachtet ist von der iustitia commutativa et distributiva zu reden (§ 3).

Jene richtet sich auf die dem Verdienst eines jeden korrespondierende Belohnung oder Bestrafung, diese lässt jedem das seiner Natur Gemässe zukommen, wie etwa im Staatswesen Ehren und Würden je nach dem Stande verteilt werden; es sind perfectiones superadditae, die diese Gerechtigkeit spendet (4). Diese zweite Form der Gerechtigkeit kann einfach auf Gott übertragen werden. Dagegen aber leugnet Duns, wie Thomas, — und das ist von grösster Wichtigkeit —, dass man das erste Verhältnis der commutativen Gerechtigkeit einfach auf Gott übertragen darf. Von einer wirklichen Korrespondenz der menschlichen That und der göttlichen Vergeltung kann nicht geredet werden,

sondern das Verhältnis Gottes zu den Menschen ist vorzustellen in der Weise wie das Verhältnis des Herrn zu seinen Knechten. Hier waltet nun nicht die Regel streng rechtlicher Äquivalenz, sondern hier gilt die Billigkeit, da der dominus liberalis ein maius bonum geben muss (decet), quam servus possit mereri. Thut der servus quod suum est, so wird der Herr das gleiche thun (§ 4). Diese Betrachtung zeigt also, dass im Sinn des Duns die Verdienste der Menschen keinen rechtlichen Anspruch an Gott begründen — das ist begreiflich, da sie ja nur gelten, sofern Gott sie „acceptiert" —, und dass überhaupt zwischen Gott und Mensch nicht ein streng rechtliches, sondern das patriarchalische Verhältnis eines wohlwollenden Herrn zu seinen Knechten besteht. Wenn Gott die Seligkeit für die Ewigkeit verleiht, so ist das nicht durch den Wert der menschlichen Verdienste bedingt, sondern Gottes liberalitas gewährt den Menschen mehr als sie verdienen (cf. IV dist. 49 quaest. 6, 21; dist. 50 quaest. 6, 16). Das ist Gottes „Milde", die schon die altdeutsche Dichtung an dem Himmelsfürsten zu rühmen fand.

Sehen wir von dem zuerst behandelten Gesichtspunkt (Gerechtigkeit als Normrichtigkeit) ab, so sind zwei Gesichtspunkte anzuwenden: die Gerechtigkeit Gottes 1) als die der Art des göttlichen Willens entsprechende rechte Willensbethätigung und 2) als die rechte Willensbethätigung den Bedürfnissen der Kreatur gegenüber (§ 5). Um den Unterschied zwischen beiden Arten eindrücklich zu machen, hebt Duns besonders hervor, dass Gott nicht gegen die erste, wohl aber gegen die zweite handeln könne (§ 6). Das ist selbstverständlich, denn dass das göttliche Handeln dem göttlichen Willen nicht konform sein könnte, ist undenkbar, dagegen kann man sich — in abstracto — vorstellen (nach der potentia absoluta), dass jener Wille eben einen anderen Inhalt gehabt, Gott also auch anders an der Welt gehandelt hätte.

Diese beiden Gesichtspunkte können aber bei Gott auch auf einen reduziert werden. Das Handeln Gottes hat nämlich, wie wir sahen (oben S. 162), nur eine notwendige Beziehung, das ist die zu Gottes bonitas; die Beziehung zu allen einzelnen Objekten der Welt ist rein zufällig. Somit wird allen möglichen Beziehungen genug geschehen, wenn man Gottes Ge-

rechtigkeit sich erschöpfen lässt ad reddendum suae bonitati vel voluntati quod eam condecet (§ 7). Die Gerechtigkeit Gottes kann sonach im Sinn des Duns bestimmt werden als die Handlungsweise, vermöge welcher Gott sich selbst d. h. seinem Gutsein treu bleibt. Indem sein Handeln sich auf einzelne Objekte richtet, ist es auch diesen gegenüber gerecht. Aber Gott hängt von diesen nicht ab, er wird nicht etwa diesem oder jenem gegenüber gerecht, sondern sofern sein Wille handelt, handelt er als der gute gerecht (8. 9). Wie nun der Staat zur Erhaltung des iustum boni publici absehen kann von der partikularen Gerechtigkeit dem einzelnen gegenüber, so kann bei Gott, sofern es dem Gutsein seines Wesens nicht widerspricht, die partikulare Gerechtigkeit dem einzelnen gegenüber zurücktreten gegen das iustum publicum oder die condecentia divinae bonitatis (11). Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach die gute Handlungsweise Gottes, durch die er seinem Wesen entspricht. Sein Handeln ist also auch im einzelnen Fall gerecht, auch dann, wenn es um seinem Wesen zu entsprechen, zum Unheil des einzelnen, auf den es gerade trifft, dient.

Hiernach ist es aber deutlich, dass Duns die göttliche Gerechtigkeit nicht im Rahmen eines privatrechtlichen Verhältnisses versteht. Denken wir an das Beispiel vom Herrn und seinen Knechten sowie an die Parallele mit dem öffentlichen Recht, so werden wir sagen, die in der Konsequenz seines Gutseins geschehende Handlungsweise ist Gottes Gerechtigkeit, die dann den einen nach der Billigkeit mehr Gutes gewährt als sie verdienten, aber auch anderen Übel zumisst. Das eine wie das andere geschieht aber, weil Gottes Handeln gut ist wie sein Wille. Hieraus begreift sich sowohl, dass die Gerechten über ihr Verdienst belohnt werden, als dass die, welche in der Sünde verbleiben ohne Busse zu thun, der Strafe verfallen (l. c. quaest. 4, 7). Könnte an sich Gott auch ohne Verschulden einzelne verdammen, so ist doch konkret im Zusammenhang der potestas ordinata die Sache so zu denken, dass sein gutes Handeln die verdammt, die den von ihm gesetzten Heilsbedingungen nicht entsprechen.

11. Wir wenden uns nun der göttlichen Barmherzigkeit zu. Die Barmherzigkeit ist die sittliche Form, qua nolumus

miseriam alterius, diese sei gegenwärtig oder zukünftig. Daraus ergeben sich actus nolendi miseriam alterius, die verbunden sind mit den Affekten der Unlust und des Mitleides bezüglich des Leides, das dem anderen droht oder ihn trifft. Diese Affekte können, wie schon die Etymologie zeigt (miserum cor habens, quia compatiens miseriae alienae), von Gott nicht ausgesagt werden, wohl aber jenes Nichtwollen eines drohenden oder schon eingetretenen Elendes (IV dist. 46 quaest. 2, 2). Wie kein Gut dem Menschen zu Teil wird, es sei denn durch Gottes Wollen, so kann auch kein Übel abgewandt oder aufgehoben werden, anders als durch Gottes Nichtwollen (2). Wie nun das allgemeine Wollen des Guten von dem besonderen (voluntas antecedens et subsequens) unterschieden wird, so kann man auch denselben Unterschied bezüglich des Nichtwollens des Übels machen. Also Gott will im allgemeinen nicht, dass Übel den Menschen trifft und er will im besonderen nicht, dass dieses Übel diesen Menschen trifft. Nur dies zweite ist als Barmherzigkeit zu bezeichnen. Sie kann aber eine doppelte sein: Gott will überhaupt diesen Menschen von allem Übel befreien (misericordia liberans), und Gott will für diesen Menschen einen Teil der verdienten Übel aufheben (misericordia parcens oder mitigans), ib. § 3.

Die Barmherzigkeit ist also stets ein die einzelnen Kreaturen treffendes Handeln, während die Gerechtigkeit die Art des göttlichen Handelns schlechthin bezeichnet. Bei dieser verschiedenen Orientierung der Begriffe sei nicht, wie Thomas versuchte, die Barmherzigkeit als der Güte Gottes entsprechend der Gerechtigkeit unterzuordnen. Die Barmherzigkeit blickt eben nur auf den Bedarf des anderen, wie die Gerechtigkeit nur auf die göttliche Würde. Daher sind beide Begriffe in Gott formell unterschieden zu denken (IV dist. 46 quaest. 3, 2 ff.). — Im Übrigen erscheint es als gekünstelt, an jedem göttlichen Handeln eine Konkurrenz von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu erweisen. Man thut dies, indem man die Begriffe zu sehr verallgemeinert. Die Schöpfung z. B. kann doch nicht als eine spezifische Offenbarung der Gerechtigkeit gedacht werden, und dass Gott die Bedürfnisse der Kreatur erfüllt, ist doch auch kein Werk seiner Barmherzigkeit (ib. quaest. 4, 3). Aber das

Argument gegen die Gerechtigkeit, das Duns bringt, gründet sich seinerseits wieder auf eine Verengerung des gewonnenen Begriffes (proprie iustitia est in reddendo debitum). Im Sinn der ursprünglichen Anlage würde man daher wohl zu sagen haben, dass zwar die Gerechtigkeit jedes göttliche Handeln begleitet, dass aber die Barmherzigkeit nur von dem Handeln, das auf besondere Objekte trifft, gilt.

12. Indem wir die praktische Anwendung dieser Gedanken der Darstellung der Eschatologie überlassen, möchten wir hier nur auf ihre Stellung in der scotistischen Gotteslehre hinweisen. Der Wille Gottes hat zum letzten Zweck die Liebe Gottes zu sich selbst. Hieraus ergibt sich, dass alles, was Gott schuf, der Verwirklichung jener Selbstliebe dient und durch diese Zweckbeziehung und je nach der Nähe derselben von Gott geliebt wird. Es kann also die Gesamtheit der Wirkungen Gottes als Bethätigung seines Liebeswillens bezeichnet werden. Dies kann jetzt nach Obigem dahin ergänzt werden, dass die Bethätigung Gottes immer dem göttlichen Wesen entspricht; Gottes Liebe ist also gerechte Liebe, sowohl wenn sie Billigkeit als wenn sie Strenge walten lässt. Es ist keine Gottesthat denkbar, die nicht als gottgewollte der Durchsetzung des „deus diligendus est“ diente. Das wird mit dem Titel „Gerechtigkeit“ ausgedrückt. Kann so die Gerechtigkeit als Begleiterin der Liebe oder als die Qualifizierung der Liebe als gottgemässer angesehen werden, so lernen wir eine Äusserung der Liebe auch in der Barmherzigkeit kennen als dem Willen, dass Übel nicht kommen oder doch vorübergehen. Hiedurch werden dem alldurchherrschenden Liebeswillen die milderen Züge der Rücksichtnahme auf Leid und Not angefügt. Und hiezu kommt jene praktische Näherbestimmung der Gerechtigkeit als der fürstlichen „Liberalität“ oder „Milde“, auf die wir hinwiesen (S. 174). Das wird aber der Begriff gewesen sein, nach dem Duns Gott praktisch gedacht hat. Er empfindet hierin, wie auch Anselm, germanisch. Der „liberale“ Himmelsherr ist Gott, „manno miltisto“, wie bereits das Wessobrunner Gebet sagt[1]. Diese Auffassung des praktischen Gedankens

---

[1] Auf die „Germanisierung“ des Gottesbegriffes — sie wirkt in sehr

von Gott bei Duns empfängt eine lehrreiche Bestätigung an seiner Auffassung der Gebetspflicht. Sie richtet sich auf die dankbare Anerkennung Gottes als des Herrn, der uns alles Gute gibt. Vor diesem Herrn beugen wir unsere Kniee, um dadurch zu bekennen summam esse dominationem in eo, cui talia exhibentur, et subiectionem esse ad illum in exhibente (III dist. 9 quaest. un. § 2). Dominatio — subiectio: das ist das religiöse Verhältnis zwischen Gott und der Seele.

Das fragmentarische Material, auf das wir für die Gotteslehre des Duns gewiesen sind, gestattet hier keine weiteren Aussagen, trägt doch schon die zuletzt vorgetragene Verknüpfung der Begriffe hypothetischen Charakter, da Duns diese Kombinationen selbst nicht ausgeführt hat. Aber für die Methode der scotistischen Theologie ist der ganze Aufbau von grösster Bedeutung. Duns hat also den natürlichen Gottesgedanken aus dem Weltzusammenhang abgeleitet. Damit hat er den Rahmen gewonnen, in den die positiv christliche Erkenntnis von Gottes Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gestellt werden kann. Indem dieser Zusammenhang möglich ist, ist sowohl der Christlichkeit des Gedankens als der Wissenschaftlichkeit des Begriffes Rechnung getragen.

Hiemit können wir die Lehre vom Wesen Gottes beschliessen. Ich hoffe, dass man erkennen wird, wie wenig die in der Dogmengeschichte beliebte Formel, Gott sei nach Duns Scotus die absolute Willkür, die Sache wiedergibt, denn diese Formel bringt eigentlich nur die hypothetische Annahme der Möglichkeit unendlich verschiedener Welten nach der absoluten Macht Gottes zur Geltung. Aber so bedeutsam diese Hypothese als Handhabe der scotistischen Kritik gewesen ist, so wenig Bedeutung kommt ihr innerhalb des positiven Entwurfes der Weltanschauung des Duns zu. Sie empfiehlt sich deshalb aber nicht als Stichwort für die scotistische Theologie. Die wirklich massgebenden Gedanken in der Gotteslehre des Duns

---

modern klingenden Gedanken nach — habe ich schon vor Jahren aufmerksam gemacht, vgl. m. Untersuchungen über das german. Christentum in Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1888, S. 92, 100f., 147, 161.

sind vielmehr folgende: Gott ist unendlicher freier Geist, allmächtiger Wille, schlechthinige Aktivität. Dieser Gott setzt eine freie Welt. Aber Zweck, Zusammenhang und Erfolg der Welt und des freien Handelns in ihr sind von Gott prädeterminiert. Die Leitung des Weltlaufes, die hiemit festgestellt wird, fasst sich zusammen in die Formel der Liebe, und die Art dieser wird gekennzeichnet durch den Gedanken, dass Gott sein Regiment in Gerechtigkeit führt als der gütige und milde König des Weltstaates. Diese Gedanken stellen einen gewissen Abschluss der Entwicklung dar, die der Gottesbegriff seit Anselm — mit unter dem Einfluss germanischer Vorstellungen — durchgemacht hat. Die Differenzen zwischen Thomas und Duns sind in dieser Richtung gering. Das Resultat war der Gedanke, dass Gott der die Welt durchherrschende geistige Wille ist. Dieser Gottesbegriff war auch für die Reformatoren massgebend.

3. Die göttlichen Eigenschaften.

1. Die Rücksicht auf den Raum verbietet die scotistische Gotteslehre in alle Einzelheiten zu verfolgen. Immerhin können wir an der Lehre von Gottes Eigenschaften nicht vorübergehen, obgleich manches Einschlägige schon im vorigen Abschnitt vorkam. Der Eigenschaftslehre schicken wir voran die Lehre von der absoluten Simplicität Gottes. Sie ergibt sich leicht aus den gewonnenen Gedanken. Gott kann kein Kompositum sein, da jede Art der Komposition seinem Wesen widerstrebt. Er kann nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein, da in ihm keine Potenz ist (I dist. 8 quaest. 1, 2). Er kann nicht aus quantitativen Teilen komponiert sein, denn das wird durch die Unendlichkeit ausgeschlossen (3), auch nicht aus Subjekt und Accidenz, denn, da körperliche Accidenzien an ihm nicht denkbar sind, so müssten es das Denken und Wollen betreffende Accidenzien sein, da aber Gottes Essenz Denken und Wollen ist, sind solche nicht denkbar (4). Ebenso wäre es ein Widerspruch, das schlechthin Notwendige anders denn als absolute Einheit zu denken. Ebenso ist aber die Zusammensetzung dadurch absolut ausgeschlossen, dass sie nicht endliche Teile befassen kann, denn Gott ist unendlich; aber auch nicht unendliche, da das Unendliche keinen Plural verträgt (5).

2. In diesem Zusammenhange hat Duns (I dist. 8 quaest. 4) die Frage aufgeworfen, ob eine Unterscheidung der perfectiones essentiales im göttlichen Wesen an sich anzunehmen sei, oder ob die göttlichen Eigenschaften als Vielheit nur subjektiv in unserm Verstande existieren, indem sie per respectum ad extra, durch Vergleichung mit der Kreatur gewonnen werden? Während Thomas und ähnlich Heinrich von Gent sich in letzterem Sinne äusserten eben wegen der Einfachheit des göttlichen Wesens, hat er sich für ersteres ausgesprochen.

Die entgegenstehende Auffassung unterzieht Duns einer eingehenden Kritik. Folgende Gegengründe werden angeführt. 1) Was an Vollkommenheiten in der Kreatur vorhanden ist, muss urbildlich in Gott vorhanden sein. 2) Da alle Attribute Gottes die göttliche Vollkommenheit bezeichnen, können diese Attribute nicht durch Beziehungen nach aussen distinguiert werden. Wenn nämlich etwas die absolute Fülle der Idee in sich fasst, so steht es in dem gleichen Verhältnis zu allen einzelnen Dingen, die von dieser Idee bestimmt sind. Man kann also zwischen der göttlichen Weisheit und der Weisheit der Kreatur kein andersartiges Verhältnis annehmen als zwischen jener und der Farbe etwa, denn beide sind durch die Weisheit Gottes bestimmt. Dann aber wird man unmöglich von der menschlichen Weisheit auf die göttliche Weisheit schliessen und so letztere gegen andere Eigenschaften Gottes abgrenzen können (l. c. § 6). — 3) Die Unterscheidung der Attribute steht in einem fundamentalen Verhältnis zu den personalen Emanationen der Trinität. Indem nämlich vom Sohn die Entstehung durch den Intellekt naturaliter nascendo, vom Geist durch den Willen libere spirando feststeht, wird in Gott der Unterschied von Denken und Willen als objektiv real gesetzt. 4) Gott erkennt sein Wesen, sofern es wahr ist, und will es, sofern es gut ist. Ohne jede äussere Beziehung ist dies daraus, dass er denkt und will, zu folgern. Da Gott sich von Ewigkeit her als den weiss, der dieses weiss und will, sind die Kategorien gut und böse, erkennend und erkannt, wollend und gewollt objektive Realitäten in Gott. — 5) In der Ausführung von vollkommenen Akten des Denkens und Wollens besteht Gottes Seligkeit. Nun beziehen sich alle Attribute auf diese

beiden Funktionen des göttlichen Geistes; würde also ein Attribut abhängig von äusseren Beziehungen, so würde damit auch die göttliche Seligkeit unter diesen Gesichtspunkt gestellt (7).

3. Das Resultat dieser Kritik ist, dass die göttlichen Eigenschaften nicht bloss ideell oder durch eine differentia rationis von einander unterschieden sein können. Sie haben ihren Grund nicht an den diversi modi concipiendi idem obiectum formale, wie wir also etwa einen solchen rein subjektiven Unterschied bilden, indem wir vom sapiens die sapientia, oder von der sapientia die veritas unterscheiden. Dann müssen wir aber annehmen, dass die Unterscheidung der Eigenschaften vor unseren subjektiven Begriffen erfolgt und dass sie somit objektiv real ist. Wir denken die Weisheit und die Güte Gottes, weil sie in re und ex natura rei dasind. Nach Thomas werden von der Erkenntnis der realen Unterschiede der Vollkommenheiten in der Welt aus diese Vollkommenheiten in der höchsten Potenz als unendliche Vollkommenheiten der Gottheit beigelegt. Es entspricht diese Fülle aller Vollkommenheit freilich dem göttlichen Wesen, aber der vielheitliche Ausdruck hiefür ist nur subjektiver Art. Duns Scotus führt den Gedanken von einer formalen Differenz der Attribute ein. Es liegen begrifflich notwendige, weil im Wesen der Sache begründete, Unterschiede vor. Wollte man nämlich formaliter die unendliche Güte der unendlichen Weisheit gleich setzen, dann müsste man überhaupt Weisheit gleich Güte setzen. Denn das Attribut der Unendlichkeit könne doch die Art des Begriffes, zu dem es tritt, nicht aufheben, müsste doch sonst die Entwicklungsreihe der Vollkommenheit eines Dinges eine fortlaufende Metamorphose desselben darstellen (ib. 17). Da auch nicht nachgewiesen werden kann, dass die Weisheit die Güte oder umgekehrt diese jene formaliter in sich schliesse — das müsste sonst in der Definition der Begriffe, die auch ihre Quiddität betrifft, hervortreten —: so ist der Gedanke von der wesentlichen Unterscheidung der Eigenschaften notwendig (18).

4. Diese Pluralität besteht aber zusammen mit der absoluten Simplicität Gottes, ebenso wie auch die Unterscheidung zwischen Innascibilität und Paternität im Vater seine hypo-

statische Einheit nicht behindert. Und dies ist um so eher möglich, als die trinitarischen Proprietäten an sich nicht ewig sind, wie die hier in Rede stehenden Attribute (21). Auf die hiedurch angeregte Analogie zur Trinität muss später eingegangen werden. Hier ist nur das klar zu machen, dass ähnlich wie Duns Scotus die trinitarischen Hypostasen nicht nur auf Relationen, sondern auf etwas im göttlichen Wesen real Seiendes zurückführt, er auch die Differenzierung der göttlichen Eigenschaften auf formal in Gott Seiendes zurückführt. Während aber bei uns Menschen die Weisheit eine Form ist, die uns weise macht, so ist sie — wie die übrigen Eigenschaften — für Gott nicht etwas Zweites, von Aussen Hinzukommendes, sondern quo illud, in quo est, est sapiens. Gott ist in sich einfach und einheitlich, es kommt nichts zu ihm hinzu, sondern es besteht in ihm vera identitas (22). Aber Gottes Wesen ist so beschaffen, dass es uns nötigt zu der Aussage vieler Attribute. Diese sind daher in seinem Wesen begründet. Da wir sie so empfinden und denken müssen, muss ihnen eine formale Distinktion in Gott entsprechen. Hier macht sich der eigentümliche Realismus des Duns und seine Vorliebe für den Formbegriff geltend. Das Denken ist das Abbild des Wirklichen. Man kann nicht urteilen, dass die thomistische Auffassung der Eigenschaften durch Duns wirklich widerlegt sei, aber die eigentümliche Verbindung von Empirismus und Idealismus bei unserem Denker tritt in diesem Abschnitt besonders klar hervor.[1])

4. Die Lehre von der Trinität.

1. Wir kommen zu der Trinitätslehre des Duns. Für ihn ist, ebenso wie für die grossen Scholastiker vor ihm, eine selbstverständliche Voraussetzung, dass die Begriffe der zweiten und dritten trinitarischen Person aus dem göttlichen Denken und Wollen herzuleiten sind. Mit dieser dem Augustin folgenden psychologischen Betrachtungsweise der Trinität verbindet sich der dem Begriff „Sohn“ entlehnte Generationsgedanke, dem

---

[1]) Vgl. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit S. 130f.

analog eine Spiration des Geistes angenommen wird. Mit diesem Material wird also der trinitarische Gedanke bearbeitet.

Nach Duns ist, wie wir sahen, Gott denkender und wollender Geist. Somit muss angenommen werden, dass im Geist überhaupt, also auch im menschlichen Geist, Trinitarisches ist oder dass das kreatürliche Geistleben die Trinität wiederspiegle. Dies gilt von unserem Denken und Wollen nicht nur bezüglich seiner Aktivität, sondern auch seiner Potenzialität. Wie in der Trinität sowohl reale Unterscheidung als Konsubstantialität der Hypostasen anzunehmen ist, so sind die aktiven Bethätigungen unseres Intellektes und Willens distinkt, während die Seele sie alle in der Potenz konsubstantiell in sich fasst (I dist. 3 quaest. 9, 3).

2. Duns erörtert zunächst die Frage, ob in Gott eine productio stattfinden kann. Die Frage wird bejaht. Wenn nämlich etwas, seinem Begriff nach, ein principium productivum sufficiens ist, so ist es das überall, wo es von sich aus und ohne Unvollkommenheit ist. Nun ist der Intellekt ein produktives Prinzip in Bezug auf die notitia genita; also ist er das auch in Gott. Somit ist in Gott eine productio notitiae genitae anzunehmen. Und ebenso wird der Wille zu dem vom Denken ihm dargebotenen Objekt Liebe fassen; so ist die voluntas: productiva amoris perfecti producti (I dist. 2 quaest. 7, 3). Dieser Produktionen gibt es aber in Gott nur zwei.

Heinrich von Gent meint, dies könne dadurch bewiesen werden, dass die actus notionales auf actus essentiales beruhen, d. h. dass die charakteristischen trinitarischen Bethätigungen dem Sein der Gottheit entsprechen. Nun ist dies Sein aber Denken und Wollen, also kann auch die Trinität nur hierin bestehen. Das Denken und Wollen ist nicht nur in den auf bestimmte Objekte gerichteten Akten wirksam, sondern es ist zugleich eine intelligentia und volitio conversiva, d. h. Denken und Wollen richten sich auf ihre eigene Thätigkeit (intelligendo se intelligere, volendo se velle), wie auf diese in Bezug auf das bestimmte Objekt und dieses selbst als erkanntes oder gewolltes (§ 13). Dieser Doppelheit würde nun auch das göttliche Denken und Wollen in seinem Verhältnis zum trinita-

rischen Denken und Wollen entsprechen.[1]) Diese Betrachtungsweise widerlegt Duns. Soll nämlich die notitia genita erst entstehen, nachdem die positive Erkenntnis eines Objektes stattgehabt, als Reflexion über die Erkenntnis dieses Objektes, so müsste ein solches Objekt dasein, also müsste vor der Erzeugung des Sohnes das Vorhandensein einer zweiten Person in Gott angenommen werden, was offenbar häretisch ist (14). Ebenso ist es falsch, den von aktualer Erkenntnis erfüllten Intellekt zum hervorbringenden Prinzip der notitia genita zu machen. Nach Augustin wird das Wort von der Memoria und nicht von der Intelligenz als solcher hervorgebracht. Sollte aber wirklich jene Intellektion eines Objektes der Grund zu dem den Sohn setzenden reflektirenden Denkakt werden, so würde eigentlich das jener Reflexion voraufgehende Erinnerungsbild von jenem Objekt eher als Sohn oder Wort bezeichnet werden müssen (15 f.). Überhaupt ist diese ganze Betrachtung unnütz, da der Intellekt Gottes als genügendes Prinzip zur Hervorbringung der notitia genita erscheint (17).

Nun muss allerdings überall in der Wissenschaft die Pluralität der Prinzipien so viel als möglich reduziert werden. Jedoch ist es in unserem Fall nicht möglich, die beiden Formen der Produktion auf einander zurückzuführen. Denn indem der Intellekt natürlich und notwendig, der Wille aber frei und kontingent produziert, müssen diese beiden Prinzipien neben einander erhalten werden, d. h. es gibt ein principium productivum per modum naturae und ein principium productivum per modum voluntatis. Diese beiden Prinzipien sind nun als productiva ad intra zu denken, denn das Denken, wie der Wille des unendlichen Gottes erfordert unendliche Grössen als nächstes Objekt (§ 18 f.). Die Kreatur aber ist nur secundarium volitum et productum a voluntate dei (33). So nun kommt es zu der Dreizahl der Personen: sunt tantum duae productae et una improducta, ergo tantum tres sunt personae (34). Sonach ist

---

[1]) G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität I (1844), 283 hat diese Gedanken reproduziert und dem Duns anlässlich derselben Lob gespendet. Er hat übersehen, dass hier nur Gedanken des Heinrich von Gent reproduziert sind, die gleich darauf „improbiert“ werden, s. § 14 ff.

der Sohn das Produkt des göttlichen Denkens, der Geist des göttlichen Wollens.

Es gibt also eine Person, die durch einen Akt des Intellektes produziert wird. Der Intellekt kommt dabei als perfecta memoria in Betracht d. h. als eine Intellektion, die ein obiectum intelligibile actu in sich gegenwärtig hat. Sie ist nun fähig aus sich etwas zu erzeugen. Dies Erzeugte ist unendlich gemäss der Essenz des Erzeugers. Und nur so kann die Produktion des unendlichen Intellekts als vollkommen bezeichnet werden. Es ist aber auch von letzterem verschieden, denn Erzeuger und Erzeugtes sind immer von einander verschieden. Es gibt also eine unendliche durch einen intellektiven Akt erzeugte Person (34). Ähnlich kann der Beweis für den Willen erbracht werden (ib.). Diese beiden erzeugten Personen müssen aber alia et alia sein, weil eine Person nicht auf zweierlei verschiedene Weise erzeugt werden kann (ib.).

3. Der Vater erzeugt den Sohn durch einen Denkakt. Das Denken ist natürlich. Da erhebt sich die Frage, ob die Erzeugung des Sohnes willentlich (volens) geschieht? Wenn dies zu bejahen ist, so wird sich weiter fragen, woher diese Erzeugung nicht voluntate geschehe?

Nach Heinrich und ähnlich auch nach Thomas erzeugt der Vater den Sohn necessitate naturae (I dist. 6 quaest. un. § 3 f.). Nach Duns selbst vollzieht der Vater den betreffenden Denkakt, indem er so will (5). Aber der Wille soll dabei nicht als principium productivum in Betracht kommen, denn als solches wirkt er bei der Spiration des Geistes. Es sei aber nicht möglich, dass ein produktives Prinzip in Gott zu verschiedenem Zweck wirksam sei. Also wird der Sohn nicht voluntate erzeugt (6). Der Wille kommt bei dieser Zeugung nur als complacens, nicht als principians zur Wirkung. Logisch geht also der intellektive Zeugungaskt dem Wollen des Sohnes voraus (7).

Hiermit hängt nun eine weitere Frage zusammen. Ist nämlich die potentia generandi etwas Absolutes oder ist sie eine Eigentümlichkeit des Vaters? Nach Thomas ist das, wodurch der Vater zeugt, seine Essenz, weil der Zeugende das Erzeugte in der Essenz, nicht in einer Proprietät sich ähnlich

macht (ib. dist. 7, 2). Dies wird mit mehreren Gründen von Duns widerlegt. Vor allem müsste sonst die göttliche Essenz an sich zeugen, und nicht die Hypostase des Vaters (ib. 3). Nach Heinrich kann die Relation nicht Prinzip der Produktion sein, weil Relation nicht Prinzip von Bewegung sein kann; ebensowenig aber kann die unbestimmte Essenz an sich produzieren, weil sie allen Personen gleicherweise gemeinsam ist. Also wird die durch die Relation bestimmte Essenz das Produktionsprinzip sein (4). Auch diese Auffassung wird abgelehnt. Was soll die indeterminierte Essenz sein? Denkt man an eine illimitierte virtus productiva, so bedarf dieselbe keiner Determination zum Handeln. Soll dagegen an eine unbestimmte Materie gedacht sein, so passt diese Vorstellung nicht auf Gott (5).

Duns selbst erörtert jetzt den Begriff der potentia. Er kann gefasst werden als Möglichkeit. Aber Potenz im Gegensatz zum Akt darf in Gott nicht angenommen werden. Sonach bleibt nur die potentia realis als das principium agendi et patiendi. Letzteres fällt für Gott fort. Die Macht zu handeln aber bezieht sich auf eine relatio, also ist sie die potentia generandi relationem. Die Macht eine Relation zu setzen muss nun ihr Fundament in einem Absoluten des göttlichen Wesens haben. Es ist die potentia productiva (7. 8). Jetzt muss aber bewiesen werden, dass die potentia generandi in Gott keine Relation, sondern etwas an sich Seiendes oder Absolutes ist. Jede Relation stellt ein gegenseitiges Verhältnis zwischen den korrelativen Grössen her. Nach dieser Voraussetzung wäre dann eine Produktion durch den freien Willen — als Relation — nicht möglich. Zweitens wäre dann diese Relation, etwa das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, das Prinzip ihrer selbst, da nichts gedacht würde was diese Relation begründet. Drittens wäre bei dieser Voraussetzung der Stand der Filiation einfach unvollkommener als der der Paternität, weil das Produzierende, wenn es nicht dieselbe Form mit dem Produzierten hat, es virtualiter in sich enthält, also vollkommener ist. Zudem würde der Vater in der Relation als handelnd vorgestellt, während die Filiation an sich noch kein Handeln enthielte (9). Sonach führt die Bestimmung der Produktivität

als Relation zu unhaltbaren Folgerungen. Also muss sie etwas Absolutes sein. Dies ist nun weiter positiv zu beweisen. Der, welcher sich selbst in der Vollkommenheit seiner Natur mitteilt, ist vollkommener als der, welcher ein zweites und drittes durch Relation herstellt. Das Feuer, das sich selbst mit dem Holz vereinigt, ist Prinzip der Wärme in vollkommenerer Weise, als wenn es bloss in Relation zu dem Holz träte (10). Von Gott ist aber nur das Vollkommene auszusagen.

Die potentia generandi ist somit nicht die göttliche Essenz des Vaters. Sie ist aber auch nicht die durch Relation bestimmte Essenz. Die potentia generandi ist ein Absolutes in der göttlichen Essenz, indem diese durch sich selbst die trinitarischen Hypostasen herstellt.

4. Ähnliche Fragen kehren in der Lehre von der Produktion des heiligen Geistes wieder. Gott hat Willen und sein Wille ist produktives Prinzip. Gottes Wille ist Liebe, als göttliche Liebe ist es unendliche Liebe. Die unendliche Liebe bedarf eines unendlichen Objektes oder stellt ein solches her. Das ist der amor productus, das unendliche Objekt der göttlichen Liebe. Als unendlich ist es Gott, als Produkt ist es nicht identisch mit dem Produzierenden, sondern ein per se subsistens oder eine Person (I dist. 10 quaest. un. § 2).

Hier erheben sich etliche Fragen.

Zuerst: wie kann hier der Wille das Prinzip zur Mitteilung von Natur sein, während er doch bei Kreaturen nicht in dieser Weise produziert? Heinrich beantwortet die Frage so, dass der Wille als Wille auch hier nicht produziert, sowenig als der Intellekt, sondern dass beide mit Hilfe der Natur produzieren, d. h. so, dass sie die Natur zu produktiven Akten bestimmen (2). Diese Gedanken sind offenbar nach der Beobachtung des menschlichen Produzierens gebildet. — Es ist aber, wie Duns zeigt, diese Koasisstenz der Natur überflüssig. Der allmächtige Wille Gottes fasst in sich das Subjekt des Handelns, die Vollkommenheit und das Geeignetsein zum Handeln. Wozu bedarf es da einer Koassistenz? Nach Heinrich würde ausserdem die Natur das eigentliche Prinzip der Handlung sein und doch soll sie nur koassistieren? (6). Weiter kann die Ansicht auch deshalb nicht aufrecht erhalten

werden, da der Wille logisch der Essenz oder Natur folgt, diese also als produzierend ganz — ohne den Willen — produzieren würde (7). Es werden noch weitere Gegenargumente auf einander gehäuft. — Duns selbst macht zunächst darauf aufmerksam, dass der Wille, von dem hier die Rede ist, der unendliche Wille Gottes ist. Der Wille, der unendlicher Liebe fähig ist, ist auch fähig unendliche Liebe zu produzieren. Was aber unendlich ist, ist göttliche Natur oder Essenz. Man müsste den Willen irgendwie als beschränkt gegenüber der Natur fassen, wenn man ihm, der doch produktives Prinzip ist, die Fähigkeit Unendliches zu produzieren, absprechen will (8).

Die zweite Frage ist die, ob und wie der Wille notwendig produzieren könne? Heinrich antwortet, indem er ein dreifaches Wollen in Gott unterscheidet: das freie Wollen in der Liebe zum bonum finitum; das freie und notwendige Wollen in der Liebe zum summum bonum, das frei ist als vom Willen ausgehend und notwendig wegen seiner Unwandelbarkeit; das Wollen in der Produktion des heiligen Geistes, das frei ist als Wollen, aber notwendig wegen seiner Unwandelbarkeit und wegen der Verbindung mit der Natur bei Hervorbringung des Geistes (ib. 5). — Duns sagt, dass die Produktion des Geistes allerdings als notwendig bezeichnet werden muss. Wenn nämlich der unendliche Wille ein Unendliches produziert, so kann dies als unendlich nur notwendig sein, quia nullum infinitum potest esse possibile non necessarium. Wird aber das Produkt als notwendig erkannt, so folgt, dass auch die Produktion desselben notwendig sein wird (ib. 9). Hier ist aber die Notwendigkeit der Produktion nur durch einen Schluss gewonnen, es ist aber auch zuzusehen, wie sie aus dem Wesen des Willens selbst begründet werden kann. Dieser Nachweis kann nur auf Grund der Unendlichkeit sowohl des geliebten Objektes als des Liebesaktes erbracht werden. Setzt man das Objekt endlich, so könnte unmöglich von einer Notwendigkeit dasselbe zu lieben geredet werden, weil Gott sonst alles Endliche lieben müsste. Der unendliche Wille aber ist notwendig recht und befindet sich daher nur in der Ausübung rechter Akte. Dies ist notwendig. Hierdurch wird dieser Wille aber noch nicht an bestimmte Objekte gebunden, ausser an die göttliche Essenz,

die ex se volenda ist. Igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud obiectum quod est ex se recte volendum, et sicut ex necessitate est principium volendi ita ex necessitate est principium producendi amorem illius. Daraus ergibt sich dann, dass weder der unendliche Wille an sich, noch das unendliche Objekt an sich die Notwendigkeit des Wollens als Totalursache bedingen, sondern der Wille, der dies Objekt hat, ist die Ursache der Notwendigkeit (11). Also das Resultat der Erörterung ist dies. Der unendliche Wille hat das rechte Wollen, das rechte Wollen ist die Liebe des unendlichen Gutes. Folglich ist es notwendig, dass Gott das unendliche Gut, seine eigene Essenz will. Also ist die willentliche Produktion des Geistes zugleich eine Notwendigkeit.

Die Frage endlich, ob, wenn die Notwendigkeit der Produktion des Geistes gelehrt wird, dieselbe nicht per modum naturae geschehen müsse, wird hier nicht behandelt. Aber Quodlib. XVI, 8 f. zeigt Duns, quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate. Dass die göttliche Natur bestimmte auf das Unendliche bezogene Akte notwendig vollzieht, gehört ebenso zu ihrer Vollkommenheit, als es unvollkommen wäre, wenn sie zu etwas Endlichem in dem gleichen Verhältnis stände. Indem aber Gott dies notwendige Wollen mit Lust und frei wählend (delectabiliter et eligibiliter) vollzieht, ist es freies Wollen (l. c. § 10).

5. Die Spiration des Geistes geht aus vom Vater und dem Sohn. Dass die Griechen sie nur auf den Vater zurückführen, wird, unter Berufung auf Robert von Lincoln, anerkannt, aber als Wortstreit erklärt. Die Sache sei einfach. Da dem Sohn bei der Zeugung die ganze göttliche Vollkommenheit mitgeteilt wurde, so empfing er auch einen Willen. Da er an diesem Willen das produktive Prinzip zur Setzung von Unendlichem hat, wird er dasselbe auch brauchen: ergo potest ea producere, igitur et ea producit (I dist. 11 quaest. 1, 2). Dass aber die Zeugung des Sohnes der Spiration des Geistes logisch vorangeht, versteht sich daraus, dass jeder Willensakt eine intellektive Thätigkeit voraussetzt, da erst diese ihm die Objekte seiner Wahl präsentiert (ib. 4). — Übrigens verwirft Duns die Auffassung Gottfrieds, dass die Frage, ob, wenn der Geist nicht

auch vom Sohn ausginge, Sohn und Geist noch unterschieden werden könnten, als Inkompossibles in sich fassend, überhaupt indiskutabel sei. Das sei nur eine fuga quaestionis, die um so weniger berechtigt ist, als die verworfene Auffassung keineswegs von vornherein unlogisch sei, da ja der Begriff Sohn an und für sich die aktive Spiration garnicht notwendig in sich fasst (I dist. 10 quaest. 2, 1. 2). Wollte man derartige Fragen verwehren, so würde die Wissenschaft aufgehoben; auch ein Augustin, Richard oder Aristoteles sind ähnlichen Fragen nachgegangen (ib. 3. 4).

Also war Thomas ganz im Recht die Frage zu erörtern. Nach seiner Meinung würde, wenn der Geist nur vom Vater — wie der Sohn — ausginge, zwischen Geist und Sohn kein Unterschied zu finden sein. Denn 1. sind Sohn und Geist durch relationes oppositae unterschieden, fallen diese, so fällt der Unterschied; 2. wenn der Unterschied nicht auf diesen Relationen, sondern auf jeder beliebigen relatio disparata — d. h. einer solchen Beziehung, die nicht zu einer anderen in fester logischer Verbindung resp. Gegensatz steht — beruhen könnte, so würde der Vater, da in ihm sowohl die Relation der aktiven Generation als der aktiven Spiration anzunehmen ist, zwei Personen ausmachen (I dist. 11 quaest. 2, 5). — Gegen beide Argumente hat Duns sich gekehrt. Jedes Ding, zeigt er, habe sein unterscheidendes Merkmal daran, wodurch sein Sein konstituiert wird, der Sohn also an der passiven Filiation. Diese ist das ihn vom Geist Unterscheidende, nicht aber das Vorhandensein der aktiven Spiration (ib. 6). Gegen den zweiten der Gründe des Thomas richtet sich der Gedanke, dass der eigentliche Grund der Unterscheidung nicht sowohl in der aktiven als in der passiven Produktion zu suchen sei. Es ist nämlich unmöglich, dass ein Ding von zwei gegensätzlichen Produktionen hervorgebracht wird, während es freilich möglich ist, dass ein Ding durch zwei aktive Produktionen sein Sein verschiedenen Personen mitteilt (ib. 11).

Dafür aber, dass, auch wenn nicht ein Ausgang des Geistes vom Sohn anzunehmen wäre, der Sohn vom Vater persönlich unterschieden gedacht werden könnte, beruft sich Duns auf das Zeugnis Anselms, der (de process. spirit. s. 1) ausführt: der

Unterschied beider beruhe darauf, dass der eine nascendo, der andere procedendo das Sein vom Vater erhalte. Ginge aber der Geist nicht vom Sohn aus, so müsste der Sohn vom Geist ausgehen. Sonach kann zwar das als notwendig hingestellt werden, dass die zweite oder dritte Hypostase von zwei Prinzipien hervorgebracht werden, keineswegs aber das filioque als absolute logische Notwendigkeit bezeichnet werden.

Nun stellt aber das 6. Buch der Dekretalien fest, dass Vater und Sohn als ein Prinzip den Geist hervorbringen. Dieser Satz ist also zu begründen. Der Vater besitzt die zeugungskräftige Fruchtbarkeit des Intellektes vor der des Willens. Nun teilt der Vater dem Sohn sein Wesen, also auch seinen Willen bezw. die fecunditas voluntatis mit. Indem erst Vater und Sohn gemeinsam den Geist produzieren, ist es ein Willensprinzip, das dies bewirkt. Duns will offenbar sagen, die Wirkung des Intellektes erzeugt den Sohn samt seinem Wollen. Auf diese Wirkung folgt erst die Produktion des Geistes. Letztere setzt also das Zusammenwirken des Willens des Vaters mit dem des Sohnes voraus.

Damit ist die Sache aber noch nicht klar gestellt. Es sind ja zwei Subjekte mit zwei Willen da. Soll die eben dargelegte Einheit in der Weise strenger Einheit oder nur der Übereinstimmung gedacht werden (una oder concors; I dist. 12 quaest. 1, 2)? Nach Heinrich wäre una vis spirativa anzunehmen, die aber sub ratione concordis voluntatis zu verstehen ist, sofern Vater und Sohn in der Vereinigung ihrer gegenseitigen Liebe den Geist spirieren (3). Dem gegenüber zeigt Duns, dass dann zu folgern ist, dass der Vater einen und der Sohn den anderen heiligen Geist spiriert (5). — Seiner Meinung nach muss daher gesagt werden, dass Vater und Sohn den Geist so spirieren, inquantum voluntas omnino una est in patre et filio, da der beiderseitige Wille schlechtweg das nämliche Prinzip zur Erzeugung des Geistes ist. Die Einheit, von der hier geredet wird, ist aber weder die Einheit der Essenz, denn diese zeugt nicht, noch der Personen, denn diese sind verschiedene Subjekte, sondern die Einheit in vi spirativa (ib. 17).

Da aber auch Richard v. St. Viktor von einer concordia der beiden Hypostasen geredet hat, so soll ein Weg, der zur

Rettung dieser Autorität betreten werden kann, namhaft gemacht werden. Es kann nämlich die concordia als zwischen den einzelnen hervorgelockten Akten (actus secundi eliciti) bestehend gedacht werden und sie kann mehr als ein habitueller Zustand zwischen beiden Grössen gedacht werden. Im ersteren Sinn kann hier von keiner „Concordia" geredet werden, also als wenn Vater und Sohn besondere Akte ausführen, indem sie dieselben freiwillig in Übereinstimmung setzen. Wohl aber kann man von Concordia reden, wenn man an eine Zuständlichkeit, eine Richtung denkt (d. h. an einen actus primus). Das heisst man kann also sagen, die beiden Willen seien derartig bei einander, dass sie den Geist einmütig hervorbringen (11).

Denkt man sich die Ordnung, in der sich die Erzeugung des Sohnes und die Hervorbringung des Geistes vollzieht, in einer zeitlichen Folge, so ergeben sich folgende Stufen: 1. in patre utraque fecunditas a se, 2. in patre actus primae fecunditatis, und damit zugleich: in filio secunda fecunditas, 3. actus secundae fecunditatis simul a patre et filio (ib. quaest. 2, 2).

Somit ist der orthodoxe Satz, dass der Vater und der Sohn als ein Prinzip den Geist hervorbringen, erwiesen. Allerdings wird man die Stringenz dieses Beweises anfechten dürfen. Die dialektische Kunst unseres Autors vermag nämlich nicht darüber hinwegzutäuschen, dass gerade die schärfere Betonung der Personunterschiede, die der skotistischen Lehre eigentümlich ist, deutlich die Auffassung Richards oder Heinrichs erfordert.

Es erübrigt nur noch hinzuzufügen, dass nach der traditionellen Lehre die Zeugung als ewig bezeichnet wird wegen der Vollkommenheit und Ewigkeit Gottes (I dist. 9 quaest. un. § 2), sowie dass die Hypostasen wegen der ihnen eignenden Unendlichkeit mit einander vollkommen gleicher Grösse sind, wobei natürlich nicht an eine materielle quantitas molis, sondern an die quantitas virtutis zu denken ist (I dist. 19 quaest. 1, 4. 7). Das Zahlverhältnis findet an sich auf die Gottheit keine Anwendung wegen der Unendlichkeit Gottes. Die Anwendung von numerischen Verhältnissen auf Gott ist also nur als Form unserer Auffassung anzusehen. Wir denken drei Personen zugleich (I dist. 24 quaest. un.)

Wir haben uns nunmehr über die Fragen, die durch Erwägung der Art der einzelnen Hypostasen angeregt werden, verständigt. In Gott ist potentia productiva. Diese ist etwas Absolutes, welches die Relationen der trinitarischen Hypostasen herstellt. In der göttlichen Essenz ist die Memoria, aus der der Sohn hervorgeht. Von dem Vater wie dem Sohn wird in der Weise eines Willensaktes der Geist gesetzt.

6. Nun erhebt sich eine Anzahl von Fragen, die den Problemen gelten, welche dem Verhältnis von Essenz und Hypostasen zu einander entstammen. Die Pluralität der Personen hebt die Einheit der Essenz nicht auf. Um die zwischen beiden Begriffen seiende Kompossibilität zu verstehen, müssen die Begriffe Natur und Subjekt (suppositum) erläutert werden. Die Begriffe verhalten sich nicht zu einander wie das Universale zum Singulare, denn Singularität können auch Accidenzien haben, ohne dass sie die Art eines Subjektes an sich tragen, ja selbst Substanzen, wie die vom Logos angenommene menschliche — subjektlose — Natur. Auch die Unterscheidung von quo und quod reicht nicht aus, da jedes quo auch irgendwie ein quod ist. Dagegen ist es richtig, dass jedes Subjekt immer auch ein Singulare sein muss und dass es niemals ein quo im Hinblick auf ein anderes sein kann, denn indem es selbst ein subsistens ist, kann es nicht zum Akt eines anderen subsistens werden.

Auf Grund dessen kann man sagen, dass die Art eines Subjektes durch eine doppelte Inkommunikabilität festgestellt werde. Komunikabel ist etwas durch Identität des Wesens oder durch Information. In ersterem Sinn ist das, dem etwas mitgeteilt wird, ipsum, im anderen wird es ipso. Oder die erste Weise ist die, in welcher das Allgemeine dem Einzelnen mitteilbar ist, die zweite die, in der die Form der Materie mitgeteilt wird. Die Natur ist nun in diesem wie jenem Sinn kommunikabel, dagegen ist das Subjekt in diesem wie jenem Sinn inkommunikabel (I dist. 2 quaest. 7, 38).

7. Zur Bestimmmung der Eigentümlichkeit der Hypostasen dient auch die später angestellte Erörterung der Frage, ob die Hypostasen primae oder secundae intentiones seien. Mit anderen Worten: ob der Begriff Person direkt von seinem Gegenstand

abgezogen werden kann, oder ob es ein Begriff ist, der durch Reflexion auf das Verhältnis des Begriffes zu einem Allgemeinen gewonnen wird. Solche intentiones secundae wären die Species oder das Besondere, die nur gebildet werden können im Zusammenhang mit den Begriffen des Genus und des Allgemeinen (I dist. 23 quaest. un. § 2).

Richard von St. Viktor definiert die Person (de trinit. 22) als intellectualis naturae incommunicabilis existentia. Hiernach ist die Definition des Boëtius zu berichtigen, der von individua substantia sprach. Dann nämlich wären auch die Seele oder die deitas Personen;[1]) auch könnte man, genau genommen von göttlichen Personen nicht reden, da das Individuum ein dividuum jedenfalls als logisch möglich setzt. Ist aber die Definition Richards richtig, dann liegt kein Grund vor, die Person als intentio secunda zu fassen. Die Person ist nicht kommunikabel wie das Universale, das in vielen einzelnen identisch ist, oder wie die Form, die sich der Materie mitteilt. Diese doppelte Inkommunikabilität bestimmt grade das Wesen der Person, während die Natur kommunikabel ist (4). Nun scheint aber der Begriff der Person hierdurch rein negativ bestimmt zu sein, denn die Inkommunikabilität ist Negation. Jede Negation ist aber intentio secunda, da sie durch Reflexion auf ein Positives gebildet wird.

Aber dieser Schluss ist falsch, denn der Begriff der Person ist nicht nur durch ein Negatives, sondern auch durch das positive Element der Intellektualität konstituiert. Aber auch wenn man dies Element ganz in die Natur verlegen wollte und die Personalität auf Inkommunikabilität beschränkte, wäre jener Schluss falsch. Jede intentio secunda wird nur durch die reflektierende Beschäftigung des Intellekts mit Vorstellungen erzeugt. Ist nun vor einer solchen vergleichenden Reflexion der betreffende Begriff da, so ist er nicht intentio secunda, sondern intentio prima. Dies ist aber möglich, da doch die doppelte Negation, die unserem Personbegriff anhaftet, nur auf

---

[1]) Es wird also ausdrücklich verneint, dass die Gottheit als Person bezeichnet wird, so stark haftet die Tradition an diesem Begriff, wiewohl Duns von der Persönlichkeit Gottes ein lebhaftes Empfinden hat!

Grund einer positiven Beschaffenheit des betr. Dinges entsteht. Man kann eine Negation weder anbeten, noch vermag sie zu handeln, und beides gilt doch von den göttlichen Hypostasen! Wenn man vom Menschen sagt, er sei nicht Esel, so ruht dieser negative Begriff auf der positiven Erkenntnis seines Wesens. So beruht die doppelte Negation im Personbegriff auch auf einer doppelten Position, nämlich auf der Erkenntnis der Natur und der besonderen Art Natur zu haben.

Haben nun aber die drei Hypostasen die Negation des Personbegriffes gemeinsam, so kann gefragt werden, ob sie nicht auch ein gemeinsames Positives haben. Es müsste das etwas sein, was sich aus den drei Personen abstrahieren lässt, bevor man die ihnen anhaftende Negation denkt. Es kann nun aber nicht die Gottheit sein, da diese nicht in einem numerisch zu fassenden Verhältnis zu den drei Personen als solchen steht. Das heisst der Begriff der Gottheit konstituiert nicht an sich die Persondreiheit. — Aber die ganze Fragestellung ist falsch, da es nicht notwendig ist, dass einer Negation eine bestimmte positive Grösse entspricht. Wenn ich sage: non-homo, so kann das auf Pferd und Esel, ja auf ein ens oder non-ens sich beziehen. Sonach ist ein allgemeiner positiver Begriff nicht zu finden. Es muss bei der allgemeinen negativen Bestimmung des Personbegriffes sein Bewenden haben. Positiv liesse sich die Person vielleicht in dieser Weise durch ein proprium bestimmen (ib. 5. 7). Duns führt dies nicht weiter aus. Liesse sich etwa im Sinn des Duns an die Geistigkeit der Person denken, sodass die besondere Bestimmtheit dieser in den Personen ihre Inkommunikabilität bedingte?

Der Begriff Person ist also direkt gebildet. Wiewohl ihm eine positive Grösse zu Grunde liegt, stehen für unser Bewusstsein doch die negativen Merkmale der Inkommunikabilität im Vordergrund.

8. Wir nehmen jetzt wieder die Frage auf nach dem Verhältnis der drei zu dem Einen. Die göttliche Natur ist kommunikabel, ohne freilich der Teilung zu unterliegen. Es kann also dieselbe Natur in mehreren Subjekten zugleich sein (I dist. 2 quaest. 7, 38). Ein analoges Verhältnis wie zwischen der Essenz und den Subjekten liegt vor zwischen der Seele

und den einzelnen Teilen des Körpers. Die eine Seele formiert und vollendet nämlich gleichzeitig verschiedene Körperteile. Dies erscheint aber als ein Zeichen ihrer Vollkommenheit; dass aber die Seele Materie formiert und diese die Form nur in vielen Teilen empfängt, das erscheint uns als unvollkommen. Wenn man nun diese doppelte Unvollkommenheit fortdenkt, also dass Materie informiert wird und dass Teile informiert werden, so bleibt nach eine schlechthin einfache Form, die nicht eine vorhandene Materie informiert, sondern Sein setzt und zwar mehreren Subjekten, die aber nicht wie Teile sich zu einander verhalten, sondern durch sich selbst bestehen. Wir geben die Worte unseres Autors: remanebit forma habens perfectam unitatem, sed non informans materiam, sed dans totale esse et hoc pluribus distinctis, quae non erunt partes unius totius, sed erunt per se subsistentes; *et tunc erit una natura dans totale esse pluribus distinctis*: ergo essentia divina quae est penitus illimitata, a qua aufertur quidquid est imperfectionis, *potest dare totale esse pluribus suppositis distinctis* (§ 40).

Aber hier wird eine Näherbestimmung gebracht. Es ist nämlich schwer zu verstehen, wie und wodurch die Subjekte in der Mehrzahl vorhanden sind, ohne dass auch die Essenz pluralisiert wird. Sine assertione et praeiudicio sententiae melioris, meint Duns, dass zwischen dem Begriff des formaliter inkommunikabeln Subjekts und dem Begriff der Essenz als solcher eine Unterscheidung bestehe, die jedem Akt des Intellekts vorhergehe. Dies wird so bewiesen. Das erste Subjekt hat eine mitteilbare Entität, sonst könnte es nicht mitteilen; aber es hat auch eine unmitteilbare Entität, sonst wäre es nicht wirklich und positiv Subjekt. Ehe also ein Denkakt dieses Subjektes eintritt, ist diese Entität da; und sie wäre da, auch wenn überhaupt kein Denkakt vollzogen würde. Nun gibt es aber keine Entität vor dem Denkakt, die so beschaffen wäre, dass sie nicht durch den Denkakt kommunikabel werden könnte, und es gibt keine Entität, die an sich derartig inkommunikabel wäre, dass es ihr widerspräche, kommunikabel zu sein ausser vor dem Denkakt. Also ist vor dem intellektiven Akt bereits ein gewisser Unterschied zwischen

Natur und Subjekt anzunehmen. Wollte man dagegen sagen, dass im Vater vor dem den Sohn zeugenden intellektiven Akt nur unterschiedsloses Sein bestände, so müsste der Vater auch dieses dem Sohn mitteilen, er würde dann mit der Essenz auch die Paternität dem Sohn mitteilen (41). Man kann annehmen, dass der Vater im Uranfang seine Essenz und in dieser seine Personalität denkt, oder dass er die Essenz und die Personalität als unterschieden denkt. Ersteres führt dazu, dass der Vater dem Sohn nicht nur die Essenz, sondern auch seine eigene Personalität mitteilt. Da das unmöglich ist, muss die zweite Annahme gelten (42). Also hat der Vater die Personalität in sich als etwas von der Essenz logisch Verschiedenes.

Nach Duns Scotus werden also die Hypostasen genau von der Essenz unterschieden. Letztere gibt ersteren das Sein. Aber dies Sein ist so beschaffen, dass in ihm Essenz wie Personalität als besondere Grössen vorhanden sind. Also ist die Personalität etwas Besonderes und Absolutes.

9. Dies Resultat erfährt aber in den der Trinität gewidmeten Quästionen mehrfach Näherbestimmungen. Zunächst bezüglich der Frage, wie aus der einen Essenz die Pluralität von Subjekten hervorgeht. Wir wenden uns diesem Problem zu.

Einleitend mag die Frage nach dem Sinn einer Generation in Gott erörtert werden. Man habe allgemein seit Augustin das generare und generari auf die trinitarischen Vorgänge angewandt; indem die göttliche Essenz sich mitteile, erzeuge sie (I dist. 5 quaest. 1, 1 f.). Trotzdem hat Duns die Anwendung des generare und generari auf die göttliche Essenz für logisch unzulässig erklärt, weil die konkrete Aussage der Generation nicht gut als Prädikat zu der allgemeinen Essenz treten könne (§ 5). Dies wurde ein Streitpunkt der scotistischen Theologie der Folgezeit. Duns gesteht aber zu, dass man sagen dürfe: deus generat (7).

Nun erhebt sich aber die Frage, wie das zu denken sei, oder wie sich die drei Hypostasen zu der einen Essenz verhalten? Nach Heinrich und Gottfried soll der Sohn aus der göttlichen Substanz so erzeugt werden, dass diese quasi als

Materie anzusehen ist (I dist. 5 quaest. 2, 2 ff.). Duns missbilligt das. Von einer solchen Materie oder Quasimaterie hätten die Väter nicht geredet. Der Sohn ist de substantia patris. Damit werde sowohl die Konsubstantialität, als die Origination bezeichnet, der Sohn ist so de substantia patris, ut sit homousion cum patre (ib 11. 12). Es tritt der Einheit des Sohnes mit dem Vater zu nahe, wenn man ihn von jenem in der Weise der Schöpfung aus einer Materie gebildet werden lässt.

Nun ist aber die Einheit der Essenz ebenso einleuchtend als die Differenzierung, die durch die hypostatischen Beziehungen bewirkt wird. Ist die Sache also nicht doch so zu denken, dass die göttliche Essenz das Materiale bildet für die personalen Relationen? Allein diese Beobachtungsweise würde selbst bezüglich der menschlichen Natur einzuschränken sein. Die Quidditát des Menschen oder sein Menschsein, nicht anders als die natürliche Individualität des Einzelnen darf nicht einfach als „Materie“ im logischen Sinn angesehen werden, sondern dieser wie jener eignet eine gewisse unvollkommene Aktualität, sie ist gewissermassen Form, nämlich sofern sie irgendwie die Natur aktiv zu diesem oder jenem Sondersein bestimmt. Nun ist Gott von jeder Unvollkommenheit frei. Ist jetzt — das will Duns sagen — bereits das menschliche Wesen nicht einfach unvollkommene passive Materie, sondern irgendwie formartig, so wird es völlig verkehrt sein, die vollkommene göttliche Essenz als Materie zu fassen. Es darf vielmehr in Gott nichts Unvollkommenes, keine Potenzialität (s. oben) oder Materialität gedacht werden, also ist die göttliche Essenz selbst formaliter actus infinitus. Dann aber kann davon nicht die Rede sein, dass die personalen Relationen die Essenz aktuieren oder dass diese als Materie, jene als Form zu denken seien (I dist. 5 quaest. 2, 14).

Es ist ein Satz von grosser Bedeutung, der uns hier entgegentritt. Die überlieferte Lehre sah in der That nicht selten darnach aus, als wenn die drei Hypostasen die Formprinzipien für die göttliche Materie oder Substanz seien. Dem gegenüber will Duns mit voller Bestimmtheit die eine göttliche Essenz selbst als schlechthinige Aktivität, d. h. als persönliches Sein

fassen.[1]) Das folgt wie aus der Vorstellung von Gott als actus purus, so aus der lebhaften Empfindung von Gott als persönlichem Leben. Gottes Natur ist aktives Personleben, nicht irgendwie eine ruhende Naturpotenz.

Aber — so fragt Duns weiter — wie können nun die beiden Faktoren der göttlichen Essenz und der personalen Relationen eine Einheit bilden, ohne in dem Verhältnis von Form und Materie zu einander zu stehen? An das Verhältnis der Komposition kann hier nicht gedacht werden, weil keine göttliche Hypostase Teil der Gottheit ist, ist diese doch schlechtweg unteilbar. Die beiden Begriffe, deren Verhältnis hier zur Erörterung steht, sind allerdings formaliter von einander verschieden. Die Relation zwischen Vater und Sohn ist logisch different von dem Begriff der absoluten Essenz. Indem aber letzterer Begriff als unendlich zu denken ist, kann nichts mit ihm und an ihm Seiendes anders denn als schlechthin vollkommen gedacht werden. Wenn also mit der absoluten Essenz zugleich die Relation von Vater und Sohn gedacht werden soll, so ist letztere notwendig als ebenso vollkommen oder unendlich zu denken wie erstere. Daraus folgt aber, dass jedes Verhältnis der Komposition oder von Akt und Potenz zwischen beiden Grössen undenkbar ist, denn es besteht Identität der Vollkommenheit zwischen ihnen.

Andererseits aber schliesst die gemeinsame Infinität beider Begriffe formelle Unterschiede zwischen ihnen nicht aus. Also das Resultat ist dies, dass die göttliche Essenz wie die Personverhältnisse gleichermassen unendlich und vollkommen sind, dass aber diese Identität bezüglich ihrer Infinität die logische Unterscheidung der Personen nicht aufhebe: unum simplicissimum ex istis, quia una ratio est perfecte, imo perfectissime eadem alteri et tamen non est formaliter eadem (ib. § 15).

10. Die Relationen sollen demnach zwar eine reale Unterscheidung der Personen bedeuten, nicht aber die Einheit der Essenz einschränken. Ist es aber möglich, dass sie letzteres nicht wirken, wenn sie ersteres thun? Duns versucht diese Möglichkeit nachzuweisen. Die Relationen sind anzusehen als

[1]) Vgl. Essentia e s t actus quidditativus (l. c. § 16).

personale Akte, nicht aber als quidditative Akte, d. h. solche, in denen die Essenz lebt. Letztere Akte können nur als unendlich gedacht werden, sofern die Unendlichkeit dem Begriff der göttlichen Essenz einfach inhäriert. Dagegen ist ein Personakt an sich keineswegs unendlich: non sic autem est actus personalis de se formaliter infinitus. Dies würde freilich zu nichts führen, wenn bei Gott ebenso wie bei der Kreatur die Individualität zur Determinierung der Essenz diente. Dies ist aber nicht der Fall; also bestimmen die personalen Proprietäten in keiner Weise die göttliche Essenz (§ 16). Man sieht an dieser Betrachtung, wie lebhaft Duns bedacht ist auf Wahrung des Gedankens der göttlichen Einheit als Person. Ewig und unendlich ist das göttliche Wesen in seiner Aktualität. Dies einheitliche Wesen wird nicht determiniert oder distinguiert durch die personalen Differenzen. Ja Duns geht hier fort bis zum Satz, dass die persönlichen Akte an sich nicht unendlich sind. Nun sahen wir aber soeben, dass sie doch auch unendlich sind. Die Lösung wird sich daraus ergeben, dass diese Akte, sofern sie an der Gottheit gedacht werden, Teil haben an der Infinität, nicht aber an sich. Aber bedeutet dies nicht schliesslich, dass die trinitarische Anschauung an sich eine menschlich endliche ist, dass wir bloss endliche Ausdrücke von der Gottheit brauchen, wenn wir die Relationen der Trinität auf sie anwenden?

Diese Folgerung liegt nahe, dass sie aber nicht im Sinn des Duns wäre, zeigt die weitere Erörterung über das Fundament der trinitarischen Relationen. Der Weg, dass man die Essenz wie Materie den formgebenden Relationen gegenüberstellt, ist ja abgeschnitten (s. oben). Diese Betrachtung überträgt nämlich auf Gott den Entwicklungsgedanken, nach dem dies Unvollkommenere wie die Materie dem Vollkommeneren wie der Form vorangeht. Da aber der göttlichen Essenz ein esse per se et de se zukommt, ist nicht Entwicklung in Gott. Werden also die drei Personen von Gott ausgesagt, so können sie nicht als etwas zur göttlichen Substanz Hinzukommendes gedacht werden, sondern auch ihnen eignet das ewige esse per se. Dann aber werden sie ihr Fundament an der göttlichen Essenz haben. Das soll aber nicht heissen, dass letztere

potenziell sei, sondern sie ist Fundament quasi per modum formae, in qua istae formae natae sunt subsistere. Es ist ein Verhältnis wie Sokrates in der humanitas, ein subsistens in der natura ist (§ 16). Man vergesse hierbei nicht den Realismus des Duns Scotus. Die Menschheit ist ein real Seiendes, das sich in gleicher Weise in Plato wie in Sokrates offenbart. Man kann also sagen: die ewig aktive göttliche Natur ist so beschaffen, dass die trinitarischen persönlichen Relationen in ihr möglich sind. Denkt man dies als einen logischen Prozess, so teilt nicht etwa die Gottheit sich als Materie den formgebenden Relationen mit, sondern die Relationen werden göttlich, sofern sie in der Gottheit sind. Ita intelligitur deitas non communicari quasi materia, sed relationibus subsistentibus, si personae ponantur relative, communicatur deitas per modum formae non informantis, sed qua relatio vel relativum subsistens est deus (ib. 17). Doch soll nun nicht die Essenz zur wirklichen Form der hypostatischen Relationen werden, sondern sie steht eher in einem form-, als in einem materienartigen Verhältnis zu derselben. Konkret — in der Person — betrachtet sind aber Essenz und hypostatische Relation in Gott durchaus identisch. Diese Relationen sind in der göttlichen Essenz und diese in ihnen. Dico igitur breviter, quod relatio et essentia ita sunt in persona, quod neutra est forma informans alteram, sed sunt perfecte idem, licet non formaliter (17).

Wir haben also gesehen, das Duns Einheit und Dreiheit neben einander aufrecht erhält. Die Relationen, die die persönlichen Unterschiede in Gott bezeichnen, sind also in und mit dem göttlichen Wesen gesetzt. In dem persönlichen Leben der göttlichen Essenz ist der Realgrund der trinitarischen Hypostasen zu erblicken. Das ist der wichtigste Fortschritt, den dieser Abschnitt erbringt.

11. Hieran werden wir füglich die weitere Frage nach der Seinsart der trinitarischen Hypostasen schliessen können. Die übliche scholastische Lehre (s. bes. Thomas) fasst die trinitarischen Hypostasen als innergöttliche Relationen. Dem ist auch Duns bisher gefolgt. Die Beziehungen, die in Gott als selbstdenkendem und selbstgedachtem, als selbstwollendem und selbstgewolltem bestehen, machen die Hypostasen aus.

Diese Ansicht kann durch Autoritäten ebenso wie durch Gründe bewiesen werden. Wären nämlich die Personen nicht Relationen, so müssten sie etwas Absolutes, d. h. etwas an sich Seiendes sein. Da sie in der absoluten göttlichen Essenz sind, so würde zu einem Absoluten Absolutes gefügt; dann müsste aber Gott zusammengesetzt sein. Dies ist unmöglich (I dist. 26 quaest. un. § 5). Ebenso kann gesagt werden, dass die Hypostasen als etwas für sich Seiendes oder Absolutes die göttliche Natur nur als etwas von einander Geschiedenes oder Besonderes in sich fassen könnten. Es würde also die Natur um ihre Einheit gebracht und numerisch geteilt (ib.). Weiter wären aber die Relationen, wenn sie nicht die Personen konstituieren, blosse Accidenzien derselben; dadurch würde die Simplicität der Personen gefährdet. Sodann aber würden die Personen, wenn sie als absolut oder für sich seiend gedacht würden, die Relation, in der sie nach der Kirchenlehre zu einander stehen, nicht zulassen oder jedenfalls nicht fordern. Denkt man also Vater und Sohn als für sich seiend, so denkt man nicht die wechselseitige Abhängigkeit beider von einander mit (ib. 6). Man wird also kurz sagen können, die absolute Fassung der Hypostasen zerstört (nach Meinung des Thomas) die Einheit des göttlichen Wesens, sie führt zum Tritheismus. Demnach wäre also die Setzung und Unterscheidung der Hypostasen zurückzuführen auf die mit der innergöttlichen Produktivität gegebenen Relationen von Setzung und Gesetztem. Dies ist aber auf die relationes originis zu beschränken, d. h. auf die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur als intellectus infinitus und voluntas infinita (8. 9).

Duns Scotus hat dieser üblichen Anschauung eine andere gegenübergestellt. Der Begriff der Relation bezeichnet nämlich nur das Mittel zur Beziehung einer Grösse auf die andere, nicht aber diese Beziehung selbst. Das bezogene Ding wird also freilich als etwas für sich Seiendes angesehen werden müssen. Also müssen auch in Gott zuerst die für sich seienden Subjekte und dann erst die Relationen derselben gedacht werden. Die Relation von Leib und Seele macht den Menschen aus, aber diese Relation setzt das Sein von Leib und Seele voraus (10). Somit wird auch in Gott das absolute Sein von

Person und Person die Voraussetzung der Relation von Person zu Person sein (12). — Der zweite Weg der Bekämpfung geht aus vom Begriff der Origination. Das principium originans ist notwendig vor dem originatum wie vor der origo selbst da. Denkt man dagegen Vater und Sohn bloss durch Relation verbunden, so ist zwar eine Korrelation zwischen beiden gesetzt, nicht aber eine Origination. Das originatum setzt also das absolute Sein eines originans voraus. Es wäre zudem unmöglich, die differente Produktion von Sohn und Geist aufrecht zu erhalten, wenn beide ebenmässig nur im Verhältnis der Korrelation zum Vater ständen (13).

Drittens stellt Duns den Satz auf: alles was in einem Ersten das Sein formaliter und als Einheit konstituiert, widerstrebt durch sich selbst jeder Unterscheidung, die der Einheit dieses Seins entgegengesetzt ist. Wenn also das Rationale das Sein und die Einheit des Menschen konstituiert, so widerstrebt dies einer Teilung in ihrer Art nach unterschiedene Naturen. Hieraus wird also folgen, dass der Paternität die Kommunikabilität widerspricht. Dieser Satz wird aber als falsch erwiesen. Erstens: diejenigen, welche diese Auffassung vertreten, seien doch selbst der Meinung, dass keine Quiddität, also auch nicht die Paternität, inkomunikabel sei. — Zweitens sei die Paternität in Gott garnicht isoliert als an sich seiend gedacht, sondern, indem sie als unendlich gedacht wird, wird sie in den Zusammenhang des unendlichen Gottes gestellt. Ist nun die Paternität nicht an sich, so ist sie auch nicht inkommunikabel. — Drittens: jede relatio divina originis muss der anderen gleich sein, ermangelt die eine der Kommunikabilität, so auch die andere. Nun ist aber die spiratio activa oder die Hervorbringung des Geistes jedenfalls kommunikabel, da Vater und Sohn sie gemeinsam haben. Sonach ist die Voraussetzung falsch. — Viertens: auf einander bezogene Gegensätze müssen dieselbe Stellung zur Kommunikabilität einnehmen, wäre also die spiratio activa nicht kommunikabel, so wäre es auch nicht die spiratio passiva. Das ist nun falsch, wenn man der Relation das Constituere beilegt. — Fünftens: der Generationsweg in der Trinität fordert die Kommunikabilität (§ 15). — Gegen das Resultat dieser Erörterung, d. h. dass die Paternität ihrem

Begriff nach als kommunikabel zu denken ist, werden zwei Gegengründe aufgeführt, aber von Duns widerlegt (§ 16 ff). Demnach kann als Resultat dieses dritten Argumentes der Satz ausgesprochen werden, dass das absolute Sein der trinitarischen Hypostasen ihre Kommunikabilität nicht behindert. Dies wurde aber so erwiesen, dass die entgegengesetzte Folgerung der Inkommunikabilität als unrichtig aufgezeigt wurde.

Viertens endlich wird die Richtigkeit der in Frage stehenden These durch verschiedene Autoritäten bewährt, besonders Augustin, der z. B. sagt: omne relativum est aliquid excepta relatione. Also scheint erwiesen zu sein, dass die in der Trinität durch Relation verbundenen Personen, den Grund ihres Seins nicht an der Relation, sondern an ihrem eigenen absoluten oder selbständigen Sein haben.

Diese Erörterung scheint nun ihren Abschluss zu erhalten in der Erörterung des Duns Scotus über die Lehre des Bonaventura und des Johannes de Ripis. Nach diesen wären die trinitarischen Personen nicht nur Relationen, sondern absolut, d. h. ihnen kommt ein selbständiges an sich seiendes Bestehen zu. Die Personen würden also als Substanzen gedacht. Nun kann aber, nach Richard von St. Viktor, der Begriff Substanz doppelt gebraucht werden, zur Bezeichnung entweder eines quid oder eines aliquid. Im ersteren Fall wird die allgemeine natürliche Beschaffenheit, im anderen Fall das besondere Sein gemeint. So kann der Substanzbegriff von Menschen gebraucht werden im Hinblick auf die gemeinsame Natur des Menschengeschlechtes wie auf sein besonderes Wesen. Im ersteren Sinn ist der Substanzbegriff zu verwenden, wenn wir von Gottes Essenz reden, in letzterem Sinn, wenn wir an die Personen denken. Nun ist es klar, dass die Substanz in ersterem Sinn schlechtweg absolut ist und ihr Sein an sich in keiner positiven Relation zu anderem steht. Dagegen ist das hypostatische Sein auf Relation angelegt. Hiernach empfingen also die Personen ihre Eigenart aus bestimmten inkommunikabeln und selbständigen Realitäten, die aber auf Relation angelegt sind. Duns selbst schreibt: Secundum hoc igitur poneretur, quod personae divinae distinguerentur per aliquas realitates incommunicabiles absolutas, non tamen illa constituentia et distinguentia

essent absoluta primo modo sed secundo modo, quia etsi non essent formaliter relationes, constituta tamen per ipsas essent referibilia (l. c. § 23).[1])

Diese Anschauung lässt sich mit der üblichen, dass die Personen durch die Relationen geschieden werden, dadurch ausgleichen, dass man (mit Bonaventura) die bezüglichen Proprietäten die Personen unterscheiden lässt, nicht sofern sie Beziehungen, sondern sofern sie Ursprünge ausdrücken. Dies kann nun so verstanden werden,[2]) dass die Ursprünge die Personen nicht formaliter unterscheiden, sondern in der Weise eines Prinzips oder einer wirksamen Ursache. Wenn also die vielen Menschen ihre Natur durch die Zeugung von dem ersten Menschen erhalten, so würden die verschiedenen Zeugungen nicht einen formalen Unterschied zwischen den einzelnen Menschen konstituieren, wohl aber hätten alle die Ursache ihrer Art an ihrem Ursprung. Übertragen wir das auf das trinitarische Leben Gottes. Die göttlichen Personen haben an der göttlichen Natur nur durch ihren Ursprung Teil. Dieser Ursprung unterscheidet andererseits die Personen, indem jede ihn für sich hat, sodass sie das Prinzip ihres Seins an der göttlichen Natur hat. Demnach ist die Sache also etwa so vorzustellen. Die drei Hypostasen sind absolutes oder substanzielles Sein. Dies Sein geht gemeinsam auf die göttliche Natur zurück. Somit sind sie sowohl einander gleich, sofern sie ihren Ursprung in Gott haben, als auch ungleich, sofern jede von ihnen einen besonderen Ursprung in Gott hat. Die Selbständigkeit ihres Seins ist damit ebenso gewahrt, als die Selbständigkeit der Existenz der einzelnen Menschen trotz ihres gemeinsamen Ursprunges. Indem nun aber der Kausalitätszusammenhang zwischen Person und Natur gedacht wird, sind

---

[1]) Letztere Worte erklärt Baur (Lehre von der Dreieinigkeit II, 712 Anm.) nicht verstanden zu haben. Der Sinn ist aber doch einfach der: die trinitarischen Personen werden konstituiert durch bestimmte absolute Merkmale. So wenig letztere ihrem Wesen nach (formaliter) Relationen sind, so wird doch das durch sie bestimmte Wesen der Relation fähig sein (referibilia), indem sie ja nicht die Art der Substanz erster, sondern zweiter Ordnung haben.

[2]) Duns setzt hinzu: licet forte ipse non sic intelligat.

die Relationen auch gewahrt. Ja man kann sagen: Non enim minus salvantur relationes, sed magis, ut videtur, si ponantur aliqua absoluta quae possent referri, quam si non ponantur aliqua talia absoluta (24).

Somit scheint das Problem gelöst zu sein. Man hat die Hypostasen als absolut zu denken und sie andererseits — wie die Orthodoxie fordert — zu einander in Relation zu setzen.

12. Duns zeigt, dass man gegen dieses Resultat Bedenken haben kann. Die Namen, welche die Schrift und die kirchlichen Symbole zur Bezeichnung der Hypostasen brauchen, drücken nämlich Relationen aus, z. B. Vater und Sohn. Allein hieraus lässt sich kein entscheidender Grund gewinnen. Denn da wir auch Vater, Sohn und Geist in Relation zu einander stellen, kommen wir mit der Autorität überein, haben aber keinen Anlass etwas zu unterdrücken, was die Autorität zwar nicht für sich, aber auch nicht gegen sich hat (26). Aber man kann auch die positive Übereinstimmung mit der Schrift aufzeigen (27). Dass aber Christus bei der Einsetzung der Taufe die massgebend gewordene relative Nomination anwandte, erklärt sich aus seinem Absehen auf Gemeinverständlichkeit (28). Noch andere Einwände gegen jene Theorie werden abgelehnt und aufgelöst (28 ff. 31 f.). Weiter werden die für die übliche Theorie aufgeführten Gründe entkräftet (33 ff.).

Dies alles würde für die Anerkennung der Lehre des Bonaventura durch Duns sprechen. Nun hat er aber § 41 ff. Kritik geübt an der Kritik gegen die übliche Theorie, die er selbst § 10 ff. gegeben hat (oben S. 202 f.). Zwar sei es richtig, dass jede Relation ein zu Beziehendes voraussetzt, aber dies ist das zu Grunde liegende Subjekt, das nicht eine relatio, aber doch relativ und nicht absolut ist (41 f.). Hinsichtlich der Origination (S. 203) sagt Duns, quod patrem originare filium est patrem habere filium pro correlativo, non quocunque sed tali correlativo. Das heisst die Relation zwischen Vater und Sohn ist die Relation der Origination; sonach könnte man es bei der Formel Relation sein Bewenden haben lassen (44). Sodann wird der Satz, dass die Paternität die Inkommunikabilität in sich fasse (S. 203 f.), bewiesen, und zwar die Paternität als solche nicht nur in Gott, sondern auch bei der Kreatur.

Jene Realität, die die Paternität ausmacht und die nicht mit der Essenz selbst identisch, aber in ihr ist, ist nicht kommunikabel. Denn sie ist wie die Essenz selbst actus ultimus, d. h. vollkommenes Sein, also unfähig der Potenzialität oder Determinabilität, deren es zur Kommunikabilität bedürfte (45). Ebenso ist der Satz falsch, dass auf einander bezogene Gegensätze in gleicher Weise komunikabel oder inkommunikabel sind, denn wenn die aktive Spiration, indem zweien eigen, mitteilbar sein muss, kann sie diese Beschaffenheit nicht verlieren dadurch, dass die passive Spiration inkommunikabel ist (46).

Es würde zu weit führen, und trüge auch nichts aus, wenn wir auf all die übrigen Gegengründe des Duns eingehen wollten. Es ist genug an dem Resultat, dass Duns ebenso die Auffassung des Thomas als die des Bonaventura mit Gründen empfiehlt und durch Gründe widerlegt. Es liegt ein logisches Exerzitium vor, das zu keiner Lösung führt. Es ist daher begreiflich, dass seine Schüler und seine Gegner ihm diese oder jene Auffassung zugeschrieben haben. Wir können nur sagen, dass er sowohl für möglich hält, dass man die trinitarischen Personen als Relationen in der göttlichen Essenz fasst, als auch dass man sie für etwas Absolutes hält, das aber Relationen setzt und bedingt. Sehe ich richtig, so hat Duns doch für letztere Möglichkeit mehr Sympathie empfunden.[1]) Hier ist an die frühere Betrachtung zu erinnern, nach der die Personalität im Vater als etwas Besonderes besteht vor der durch die denkende Erzeugung des Sohnes bewirkten Relation zu diesem (s. S. 196 f.). In anderem Zusammenhang bemerkt Duns ausdrücklich, dass die göttlichen Personen positive Entitäten in Gott seien (III dist. 1 quaest. 1, 10).

13. Ist das richtig, dann hat Duns Scotus das trinitarische Problem weitergeführt, indem er es verschärfte. In der göttlichen Essenz gibt es eine dreifache Relation, diese bildet die trinitarischen Hypostasen. Das ist die seit Augustin übliche Theorie. Nun betont Duns 1. die Personalität der göttlichen

---

[1]) Anders urteilt Werner, Duns Scotus S. 358. Baur, Dreieinigkeit II, 712 verzichtet auf eine Lösung.

Essenz, sie ist schlechthin persönlicher Akt; 2. er bezeichnet die Hypostasen als etwas was an sich als Absolutes in dieser Essenz ist und die hypostatischen Relationen hervorbringt. Daraus würde sich eine neue Problemstellung ergeben, nämlich wie es möglich ist, dass persönliche Aktivität dreifaltige Aktivität oder eine Person drei Personen ist. Hierdurch aber ist das Problem schärfer formuliert. Auf dem Boden des Personlebens entscheiden sich die Probleme der Trinität wie der Christologie, nicht im Rahmen des „Natur-" und „Substanz"-Begriffes. Die Annahme der dreifachen Relation in der einen Substanz vermochte die Personalität aller drei Relata niemals klar zu machen. Das praktische Denken ging daher den umgekehrten Weg — wir treffen zuerst die Kappadozier auf dieser Bahn, — man fing an bei drei Personen und dachte sie zusammen in der unpersönlichen Einheit der Substanz. Das führte zum Tritheismus. Duns empfindet das Wahrheitsmoment in dieser Betrachtung. Es sind die drei Personen wirklich an sich seiende absolute Subjekte, aber er fasst die Essenz, in der sie sind, ebenfalls deutlich als persönliches Leben. Nun ist freilich zu sagen, dass er weder das so bezeichnete Problem klar ausgedrückt, noch dass er die Mittel, die ihm zu seiner Lösung zu Gebot standen — die Personalität der göttlichen Essenz und die Zweckbeziehung Gottes auf das Sein und Gotteswerden der Welt — in der Richtung der bezeichneten Fragestellung verwandt hat. — Aber es lohnte sich doch vielleicht darauf aufmerksam zu machen, dass auch diese Abschnitte, die von allen Dornen scholastischer Dialektik umrankt sind, Gedanken und Ahnungen offenbaren, die des Nachdenkens würdig sind.

Wir haben gesehen, dass die Essenz die Personen hervorbringt. Diese Personen sind an sich etwas Absolutes, aber sie sind dazu bestimmt mit einander in Relation zu treten. Die göttliche Essenz ist also so beschaffen, dass die Hypostasen als etwas Absolutes in ihr sind. Aber nicht anders verwirklichen sich diese Hypostasen als dadurch dass sie von der göttlichen Essenz als zur Korrelation bestimmt, als Relationen aus sich herausgesetzt werden.

14. Die überkommene Lehre stellt nun eine weitere Formel

für die Beziehung der Hypostasen unter einander her. Wie sie aus derselben Essenz hervorgehen, so stehen sie im Verhältnis der Perichoresis zu einander, die Hypostasen sind in einander. Was ist hierunter zu verstehen? Es ist klar, dass der Gedanke, dass die eine Hypostase in der anderen ist, nicht in der Weise gemeint sein kann, wie die Form in der Materie oder die Natur im Subjekt ist. Es soll ein subsistens in dem anderen subsistens sein. Nun ist aber das Merkmal der Person oder des Subjektes ein incommunicabiliter in se esse. Man muss also sagen, es ist eine inexistentia qua totus filius inexistit praesentialiter et intime in toto patre (I dist. 19 quaest. 2, 7). Das „in“ bezeichnet also nicht ein Darinenthaltensein (continentia), sondern praesentiam subsistentis in subsistente (8). Dadurch wird die Inexistenz zu einer gegenseitigen, wenn ein Subjekt in dem anderen enthalten sein soll, so ist auch dieses in jenem vorhanden. Es mangelt uns an den gehörigen Analogien für diesen Zustand, doch kann versuchsweise das eine und andere angeführt werden. Man könnte etwa denken an eine Seele, wie sie im Körper im Augenblick des Todes ist, einem Moment also, wo sie in ihm ist, ihm aber nicht mehr als Form gegenwärtig ist, oder auch an einen Engel, der in einem Körper ist, ohne ihn aber zu informieren. Indessen fehlt bei diesen Beispielen die Anschaulichkeit der Gegenseitigkeit des Ineinanderseins. Besser noch denke man an verklärte Leiber in ihrem Verhältnis zu einander, oder an das Ineinandersein der einzelnen Seelenkräfte in der einen Seelenessenz: una erit in alia, quia in alia est essentia animae, cui illa potentia est eadem. Denkt man diese Kräfte als per se subsistentes, so würde ein per se subsistens im anderen und dies in jenem sein (§ 10).

Fragt man aber nach dem Grund dieser Inexistenz, so kann es weder die Essenz noch die Relation für sich sein. Nicht die Essenz, denn sonst wäre der Vater, abgesehen von den Relationen, in sich. Nicht die Relationen, denn da diese in den verschiedenen Subjekten verschieden sind, so würde das Ineinandersein nicht ein schlechthin gleiches sein. Ausserdem sind diese Relationen des Ursprungs auch bei den Kreaturen

vorhanden, ohne dass diese ineinander sind. Es bleibt also nur noch, da kein anderer Grund ausser den genannten erfindlich ist, und keiner von diesen beiden Totalgrund sein kann, sie in ihrem Zusammenwirken als Grund des Ineinanderseins anzunehmen. Eine Analogie bietet der Begriff der Ähnlichkeit dar. Alle Ähnlichkeit gründet sich auf die Einheit wie die Differenz der Qualität der Dinge und durch das Zusammenwirken dieser beiden entsteht sie. So steht es auch in unserem Fall. Weder die Einheit der Substanz noch die Differenz der Hypostasen erklärt die Sache, sondern das Zusammenwirken beider. Wie aber zur Konstituierung der Ähnlichkeit die Einheit wichtiger ist als die Differenz, so ist auch für das Ineinandersein der Hypostasen die Einheit der Essenz wesentlicher als die Unterschiede der Hypostasen (ib. 9).

Das Resultat dieser Erörterung ist also: die Hypostasen gehen hervor aus der einen Essenz, daher können sie in einander sein, sofern die Essenz in allen identisch ist; aber nur sofern sie als Subjekte different sind, entsteht dies besondere Ineinandersein von Hypostasen.

15. Wir wollen hiermit die Gotteslehre des Duns Scotus beschliessen. Die Gedanken über die Trinität, die wir kennen lernten, können sich an Bedeutung nicht messen mit den grossen Grundgedanken seiner allgemeinen Gotteslehre. Der nie versagende Scharfsinn und die dialektische Meisterschaft treten dem Leser in der Trinitätslehre wieder entgegen.

Aber indem unser Theologe hier in ein festes Gehege überkommener Lehren gebannt ist, kommen seine originalen Auffassungen nicht zur klaren Anschauung. Und aus dem nämlichen Grunde wird die Dialektik oft gesucht und gezwungen und deshalb nicht selten stumpf. Die Diskussion ist herabgedrückt auf das Niveau des dialektischen Schulbetriebes. Es muss diskutiert werden und es wird daher das Pro et contra reichlich und kunstvoll dargeboten. Immerhin scheint aber auch auf diesem Gebiet es an einer Fortführung der Gedanken nicht zu fehlen. In der scharfen Bestimmung des Personbegriffes sowie in der Empfindung dafür, dass die trinitarischen Personen absolutes in der persönlichen göttlichen Essenz wurzelndes Sein sind, dürfte dieser Fortschritt — er erhebt übrigens

wesentlich Gedanken von Vorgängern zur Bedeutung, die ihnen als scotistische Theologie eignet, empor — bestehen.

Aber das historisch Bedeutsame an der Gotteslehre des Duns Scotus ist die Sicherheit, mit welcher er Gott als persönliches Leben, als geistigen Willen erfasst hat. Alles Sein lässt sich einteilen in voluntarium und involuntarium. Letzteres ist unvollkommen, ersteres vollkommen. Gott ist schlechthin auf der Seite des vollkommenen wollenden und freien Seins. Er ist in absoluter Vollkommenheit freier geistiger Wille (cf. III dist. 32 quaest. unic. § 2). Zwar findet man schon bei Thomas darauf zielende Gedanken, aber Duns hat doch mit grösserer Bestimmtheit und umfassender Tendenz das Wesen Gottes als Person gedacht. „Der Fortschritt von der Substanz zum Subjekt ist unstreitig durch Duns Scotus geschehen“ (Baur, Lehre v. der Dreieinigkeit II, 655).

II. Die Schöpfung der Welt.

1. Der Begriff des Schaffens.

1. Es gibt in Gott, wie wir gesehen haben, ein principium productionis intrinsecae, quae est necessaria. Dem steht ein principium productionis extrinsecae, quae est contingens gegenüber. Indem die trinitarischen Personen von der nach innen gerichteten Fruchtbarkeit des göttlichen Wesens hervorgebracht werden, haben sie alle drei teil an dieser Fruchtbarkeit. Da nun das endliche Sein der Welt eine unendliche Ursache voraussetzt (vgl. S. 144 ff.), so ist Gott das Prinzip zur Schöpfung der Welt; insonderheit, sind die trinitarischen Hypostasen zusammen das principium productivum causationis ad extra (II dist. 1 quaest. 1, 8. 11). Kein Zug in der perfectio Gottes kann nur einer trinitarischen Person beigelegt werden. Denn dann wäre die schlechthinige Notwendigkeit dieses Zuges für die Gottheit ausgeschlossen. Dann wäre aber auch die Person, welcher dieser Zug eignet, nicht absolut notwendig (cf. III dist. 32 quaest. unica § 3).

Die innertrinitarische Bewegung geht also voraus der schöpferischen Thätigkeit Gottes an der Welt. Wie Gott

denkend und wollend sich zu einer dreifachen Subsistenz setzt, so ist das göttliche Denken und Wollen, wie es in diesen Hypostasen gesetzt wurde, auch weiter Ursache alles Seienden ausserhalb seiner selbst. Es besteht also ein fester Zusammenhang zwischen der nach innen produktiven göttlichen Fekundität und der nach aussen gerichteten. Creare est aliquid de nihilo producere in effectu (ib. quaest. 2, 3). Die Frage, ob Gott von Ewigkeit her habe schaffen können, die Thomas bejaht, Heinrich von Gent, Bonaventura und Richard verneint hatten, hat Duns nicht entschieden (ib. quaest. 3, 9 ff.). Für das eine wie das andere lassen sich Gründe anführen; z. B. dem Wesen des Steins widerspricht die ewige Existenz, also muss er einen Anfang gehabt haben. Aber andererseits ist der Gedanke der ewigen Schöpfung von keinem logischen Fehler bedrückt (16). Das erschaffene Ding hat als solches eine doppelte Beziehung, sowohl zu Gott, als der bewirkenden Ursache, als zu dem seinem Sein vorangehenden Nichtsein. Denkt man letzteres Verhältnis als ein dauerndes, so kann von einer andauernden Schöpfung die Rede sein (ib. quaest. 4, 27). — Das Verhältnis der Welt zu Gott muss nun als eine dependentia essentialis d. h. als wesentliche oder sachliche Abhängigkeit bezeichnet werden. Diese Erkenntnis ergibt sich ebenso aus der Erwägung der creatio als der conservatio. Hinsichtlich des realen Verhältnisses Gottes zur Welt bezeichnen nämlich diese Begriffe keine Differenz. Denn es ist derselbe göttliche Wille, der die absolute Ursache des Seins der Welt ist, man denke diese nun als erschaffen oder erhalten und es ist auch keine Differenz der realen Abhängigkeit in diesem oder jenem Fall denkbar (s. Quodlib. quaest. 12, 2. 3). Die Differenz, welche die Begriffe der Schöpfung und Erhaltung bezeichen, ist sonach keine reale auf das Wesen des Verhältnisses bezügliche, sondern nur eine rein logische. In dem ersten Fall denken wir an das Werden, im zweiten an das Sein der Welt, in dem ersten Fall setzen wir die absolute Ursache in Relation zu einem vorhergehenden Nichtsein, in dem zweiten zu einem vorhergehenden Sein. Das ist logisch eine verschiedene Art der Dependenz, aber es ist sachlich in beiden Fällen dasselbe Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit bezeichnet (ib. 6. 7). Durch

diese Betrachtung ist das Verhältnis der Welt zu Gott zum Ausdruck gekommen, das dem Gedanken Gottes als des schlechthin freien allmächtigen Herrn der Welt korrelat ist. Damit hat aber auch die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung in der religiösen Weltanschauung des Duns Scotus ihre Begründung empfangen.

Zu demselben Resultat ist aber Duns auch in einem anderen Zusammenhang gekommen. Unter Verwendung des Gedankens von der materia prima (oben S. 76 f.) hat Duns den Gedanken gebildet, dass die Schöpfung von Gott im logischen Fortschritt de imperfecto ad perfectum erfolgt sei (de rerum princ. quaest. 8 art. 4, 2). Darnach ist alles Sein der Welt ex materia una homogenea communi, der von Gott erschaffenen ersten Materie, durch Gottes formgebende Wirkung hervorgegangen, wie etwa aus dem Samen der Leib mit allen seinen Gliedern entsteht (ib. 29). Nur Gottes schlechthin unbestimmte und schrankenlose Macht kann aber als das ausreichende Prinzip zur Informierung der schlechthin unbestimmten ersten Materie vorgestellt werden (ib. art. 5, 40). Durch diese Gedanken ist aber zugleich der wissenschaftliche Beweis für die absolute Abhängigkeit der Welt von ihrem Schöpfer erbracht (vgl. S. 79). — Man kann sonach von einem dreifachen Sein der Dinge reden. Sie existieren als zu verwirklichende Idee in Gott, oder sie sind als effectus dei im esse actuale der ersten Materie objektiv real vorhanden, oder sie sind die von Gott besonders informierte Materie d. h. dieses und jenes konkrete Ding. Während nun die dritte Art des Seins ihr Prinzip an den Formen, die Gott gibt, hat, bestehen die beiden ersten Arten, nach der Meinung des Duns, ohne jede Beziehung zu Formen, sofern die göttliche Kausalität als solche der genügende unmittelbare Grund für ihr — nicht individuelles — Sein ist (ib. art. 6, 43 vgl. Sent. II dist. 12 quaest. 2, 3 f.).

2. Das grösste Interesse bei der Besprechung der erschaffenen Welt hat Duns den Engeln zugewandt.[1]) Allein das hat keineswegs den Sinn, als wenn er ihnen eine besondere religiöse Bedeutung beilegte, vielmehr hat ihm dieser abgelegene Stoff

---

[1]) Vgl. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 759 ff.

Gelegenheit gegeben zu einer Menge von abstrakten Untersuchungen über Raum, Zeit, Bewegung oder über die Erkenntnistheorie. Vieles von diesen zum Teil sehr scharfsinnigen Erörterungen, ist bereits oben (Kapitel I) verwandt worden. Hier müssen wir uns mit wenigen Bemerkungen begnügen. Ob die Engel leiblich sind, ob sie räumlich sind, ob ein Engel zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten sein kann, oder ob mehrere Engel gleichzeitig an einem Ort sein können, die Bewegung der Engel — das sind die Probleme, die in der 2. Distinktion des 2. Buches behandelt werden. Da werden auch im Zusammenhang der Erkenntnis der Engel die Grundzüge der Erkenntnistheorie entwickelt. — Auch die Engel haben ihre Seligkeit verdient. Jede auf das Ziel bezogene Handlung, ist entweder factiva finis oder meritoria finis, letzteres, wenn das Ziel den Kräften des ihm Nachstrebenden nicht proportional ist. Die Seligkeit kann also nur unter diesem letzteren Gesichtspunkt als etwas Verdientes angesehen werden (II dist. 5 quaest. 1, 3).

Ausgerüstet mit dem freien Willen konnten die Engel, die ihnen eingegossene übernatürliche Gerechtigkeit bewahren oder aufgeben, sie konnten also sündigen (quaest. 2, 11). Die erste Sünde der Engel will Duns nicht eigentlich als Hochmut, sondern als eine gewisse luxuria bezeichnen, die zurückgeht auf ungezügelte Selbstliebe (dist. 6 quaest. 2, 14f.). Die gefallenen Engel können ihren Willen nicht mehr auf das Gute richten, denn es fehlt ihnen an der Kraft, die das Prinzip eines solchen Wiillens sein könnte. Der Wille, der sich für das Böse entschieden hat, kann nur unter Mitwirkung der Gnade Gutes wollen, oder Verdienstliches wollen, er kann es aber nicht von sich aus (dist. 7 quaest. unica § 14ff.). Es ist aber weiter unmöglich, dass Gott einem gefallenen Engel Gnade verleihe, nämlich nach der potentia ordinata. Dieses wird aus Aussprüchen der Schrift und Augustins erwiesen (18). Nachdem dann eine genaue Untersuchung über die locutio angelorum unter einander angestellt worden (dist. 9 quaest. 2), wird nur kurz über die missio angelorum und ihre Thätigkeit unter den Menschen gesprochen (dist. 11).

Die Lehre vom T e u f e l wird von Duns natürlich aner-

kannt und gelegentlich verwandt. Aber eine besondere Theorie vom Teufel und seinem Wirken hat er nicht dargeboten. Wie das Apostolikum und die von ihm bedingte Anlage der Dogmatik hierzu keinen Anlass boten, so sind auch die Lehren von der Sünde, der Erlösung und der Heilsaneignung ohne prinzipielle Bezugnahme auf die Teufelslehre entworfen. Mochte das praktische kirchliche Leben noch so reichlich Teufelsspekulationen zeitigen, in der Theorie empfingen sie keinen festen Platz. Für die geschichtliche Stellung dieser Lehre ist dieser Umstand von grosser Bedeutung gewesen.

2. Der Mensch.

Wir wenden uns dem Menschen zu. Die imago dei hat ihren Sitz nicht in den Kräften der Seele, sondern in Akten. Indem die Seele denkt und will, ist sie ein Abbild des göttlichen Lebens (II dist. 15 quaest. unic. § 20). Hier soll der wichtige Begriff der Synderesis bei Duns erörtert werden. Die älteren Franziskanertheologen, wie Alexander und Bonaventura, verlegten dieselbe sowohl in den Intellekt als den Willen. Heinrich von Gent lehrte (Quodlib. I quaest. 18) sie im Willen finden. Die Synderesis sei die dem Willen einwohnende natürliche Übereinstimmung mit dem dictamen legis naturae, die Conscientia die daraus abfolgende mit dem Naturgesetz übereinkommende spezielle electio deliberativa. Dagegen macht Duns geltend, dass der hier vorausgesetzte natürliche Willenstrieb auf Gott notwendiger Weise die partialen Willensmotive beherrschen und bestimmen müsste. Dann würde aber das Zustandekommen böser Thaten undenkbar. Ebenso werde für die Conscientia eine Willenshabitualität postuliert, die zum Grunde nicht, wie es notwendig wäre, Willensakte sondern intellektuelle Akte hätte. Auch würde so die Freiheit des Willens beschränkt, da er von den natürlichen Akten des Intellektes abhängig werde (II dist. 39 quaest. 2, 2). Die Freiheit des Willens und seine Unabhängigkeit vom Intellekt ist auch hier das leitende Motiv der Kritik. Nach Duns hat die Synderesis ebenso wie die Conscientia ihren psychologischen Ort in dem Denken des Menschen. Die Synderesis ist die praktische Vernunft als der habitus principiorum qui semper est rectus

quia ex ratione terminorum virtute luminis intellectus naturalis statim intellectus acquiescit illis. Der Wille ist fähig sich von diesen schlechthin vernünftigen praktischen Prinzipien des Intellekts leiten zu lassen, wobei seine Freiheit aber jeden Zwang ausschliesst. Im Unterschied hiervon ist die conscientia der habitus proprius conclusionis practicae, welcher bestimmend auf die Wahl der rechten einzelnen Handlungen einwirkt und so zum Guten stimuliert, bezw. gegen das Böse ein remurmurare ausübt (ib. § 4). Es befasst also die Synderesis die der praktischen Vernunft immanenten ethischen Prinzipien, welche dann die Consicentia im gegebenen Fall auf das menschliche Handeln anwendet. Oder man kann auch sagen: Die Synderesis bezeichnet den Besitz der angeborenen Ideen des „natürlichen Rechtes", von welchen die Conscientia die Anwendung macht auf die einzelne Handlung. So tritt der Zusammenhang dieser Gedanken mit ihrer Wurzel, den *μέρη τοῦ λόγου* in der Seele bei den alten Apologeten, wieder deutlich hervor. — Im Übrigen soll hier nur daran erinnert werden (Genaueres s. in der Tugendlehre), dass der Primat des Willens die Vorstellung von angeborenen sittlichen Ideen sprengt, denn kann überhaupt die praktische Vernunft vom Willen beeinflusst werden, warum kann dann diese Beeinflussung keine dauernde sein und schliesslich jenes Naturrecht überhaupt aufheben?

III. Die Sünde.

1. Die Entstehung der Sünde.

1. Die erste Sünde hätte auch eine veniale, d. h. die Übertretung eines Rates, nicht eines positiven Gebotes sein können (II dist. 21 quaest. 1, 3). Die erste Sünde Adams war eine übermässige Liebe zu Eva, welche er durch eine Abweisung nicht beleidigen wollte (ib. quaest. 2, 2). Weit schwerer war Evas Sünde, nämlich die Begierde nach der Gleichheit mit Gott und seinem Wissen (ib. 4). Der Grund der Sünde kann aber nicht in Unwissenheit erblickt werden: prius peccavit quam erravit (dist. 22 quaest. unic. § 2). Ihren Grund hat die Sünde im Willen. Der Wille schliesst notwendig die Mög-

lichkeit, so oder anders zu wollen in sich. Ein Wille, welcher von Natur nicht fähig zur Sünde wäre, ist undenkbar. Voluntas creata in puris naturalibus non potest necessario immobilitari in summo bono (dist. 23 quaest. unic. § 6). Aber es ist ebenso undenkbar, dass der natürliche Wille als solcher der Sünde entginge. Er findet nämlich in keinem natürlichen Objekt Ruhe, so lange aber das ihn befriedigende unendliche Gut nicht gegenwärtig ist, kann er immer wieder von Gott nicht gefallenden Gütern angezogen werden. Daher kann die im Paradies bestehende positive Sündlosigkeit nur durch ein donum supernaturale Gottes erklärt werden (ib. 7).

Diese ursprüngliche Gerechtigkeit hätten aber die Eltern, als nicht zur Natur gehörig, nicht an und für sich auf ihre Kinder übertragen können.

2. Die an diesem Ort von Duns besprochene Lehre von der Willensfreiheit haben wir schon früher dargestellt (S. 86 ff.). Der Mensch bedurfte, das folgt aus Obigem, schon im status purorum naturalium der Unterstützung der Gnade. Die Gnade, als der vom heiligen Geist gewirkte Habitus der Liebe zu Gott, befähigt erst den Menschen verdienstlich zu handeln (dist. 27 quaest. un. § 3). Von Natur nämlich lehnt sich das niedere Triebleben im Menschen gegen die Vernunft auf. Ebenso ist der Wille von Natur darauf angelegt, sich in den sinnlichen Trieben zu ergehen. So besteht von Natur im Menschen eine innere rebellio. Nur die übernatürliche Gnade kann dieselbe heben, indem sie die niedere Sphäre, ohne ihr Trauer zu bereiten, der oberen unterwirft und dem Willen ein Ziel vorhält, das ihm ergötzlicher erscheint als die sinnliche Lust (dist. 29 quaest. unic. § 4). — Da nun von Anfang an Gott zur Eingiessung der Gnade bereit und der Wille ihrer fähig war, so ist der Mensch von Anfang an positiv zur Gerechtigkeit verpflichtet oder schuldig, nämlich auf Grund seines freien Willens. Dico igitur, quod iustitia ista, ratione cuius debitor est homo vel angelus iustitiae, non est nisi potentia naturalis voluntatis moderandi inclinationem naturalem quae est contra iustitiam infundendam, et illud est liberatas quae non est aliquid superadditum voluntati imo de per se ratione eius. Also ist die Freiheit gegenüber der gratia infundenda der Grund, durch

den die Kreatur debitor Gottes wird, sofern diese natürliche Beschaffenheit den Menschen befähigt, gottgefällig zu werden als die iustitia naturalis, qua potuit conservare iustitiam infusam sibi (II dist. 5 quaest. 2, 11). Die Willensfreiheit rüstet den Menschen also aus Gnade zu empfangen und sie zu behalten. Empfängt oder behält er sie nicht, so ermangelt er der übernatürlichen Gerechtigkeit, aber dieser Mangel ist ein verschuldeter, indem sein Wille sich der Eingiessung derselben widersetzte. Sonach kann vom ersten Moment der bewussten Existenz her die Schuld als möglich bezeichnet werden (ib.). Zugleich aber zeigt diese Erwägung, dass die Sünde Schuld wird wegen des Bestandes der Freiheit.

2. Die Erbsünde.

1. Gehört nun aber der Widerstreit des sinnlichen und geistigen Lebens, sowie die Beeinflussung dieses durch jenes zur Natur des Menschen, so ist klar, dass darin die Erbsünde nicht bestehen kann. Nicht Konkupiszenz also macht das Wesen derselben aus, denn die ist natürlich und zudem auf dem sinnlichen, der Sünde nicht zugänglichen Gebiet wirksam. Nein, die Erbsünde ist nichts anderes als carentia iustitiae originalis (II dist. 30 quaest. 2, 3). Wenn oft von Autoritäten die Konkupiszenz als Wesen der Sünde angesehen wird, so kann das nur in dem Sinn gelten, dass sie das Materiale der Erbsünde ist, welches aber erst durch das Fehlen des frenum cohibens übermässig und Sünde wird (dist. 32 quaest. unic. § 7).

Wodurch aber pflanzt sich die Sünde als Erbsünde fort? Dürfte man die Erbsünde für eine qualitas morbida halte, von welcher auch das Fleisch infiziert wurde, so wäre diese Frage sehr einfach zu beantworten, sofern im Augenblick der Eingiessung der Seele diese von dem infizierten Fleisch befleckt würde (so Heinrich von Gent). Aber Duns widerlegt diese Theorie. Die Sünde haftet am Willen, sie besteht in Willensakten, wie könnte der geistige Wille Adams den ganzen Körper krank machen und umwandeln? Es ist aber auch nicht zu verstehen, warum der Same mehr von der Sünde sollte infiziert sein, als Blut oder Speichel. Und sollte sich auf dem

blos leiblichen Wege die Sünde fortpflanzen, so müsste ein Löwe, der einen Menschen frisst, auch den fomes in sich aufnehmen! Ferner ist nicht zu begreifen, wie die physische Beschaffenheit den Willen sollte umwandeln können. Gesetzt aber auch, Adam hätte sein Fleisch infiziert durch seinen Willen und vererbte diese Beschaffenheit, so müssten die Nachkommen nun ihrerseits wieder zu der überkommenen Infektion willentlich ein Neues hinzufügen und dann müsste die Erbsünde in jeder neuen Generation grösser werden (dist. 32 quaest. un. § 4—6).

2. Indem Duns mit Anselm die Erbsünde lediglich als carentia iustitiae debitae fasst, ergibt sich ihm eine andere Lösung. Diese Gerechtigkeit ist nämlich debita, sofern Adam sie für sich und das ganze in ihm beschlossene Menschengeschlecht empfing, Gott dieselbe also gerechtermassen von allen Menschen verlangen kann. Denn Gott hätte, wenn Adam nicht gefallen wäre, die Gerechtigkeit sine speciali dono auf die Kinder übertragen. Dadurch wird der früher ausgesprochene Gedanke, dass Adam die Gerechtigkeit auf die Kinder hätte fortpflanzen können, ergängt: sed quod deus cooperaretur regulariter dando iustitiam propagato. Man wird übrigens kaum irre gehen, wenn man in dieser Ergänzung nur ein Produkt dogmatischer Not erblickt.

Doch dem sei, wie ihm wolle, Duns stellt die Regel auf: ex tali datione fit voluntas cuiuscunque filii debitrix (ib. § 8—11). Aber die Erbsünde wird nicht so fortgepflanzt, als wenn das sündliche Fleisch die Sünde in der Seele verursachte, sed ex hoc quod caro concupiscibiliter seminatur et ex ipsa formatur corpus organicum, cui infunditur anima constituens personam quae est filius Adae. Ista ergo persona, quia naturalis filius Adae, ideo debitrix est iustitiae originalis datae a deo ipsi Adae pro omnibus filiis et caret ea (12). Man sieht, dass es nur täuschender Schein ist, wenn Duns hier die augustinische Theorie festzuhalten versucht; die Einmengung der Konkupiszenz in den letzten Sätzen ist sachlich ganz unveranlasst. Duns selbst sagt später, es sei nicht nötig eine infectio in carne anzunehmen, dass aber die caro doch als causa instrumentalis in Betracht komme, in quantum in ipso semine est vis activa producendi

filium Adae qui per hoc est debitor (17). Faktisch kann der Gedanke nur der sein, Gott sehe die Seele für sündhaft an, indem sie in ein Fleisch kommt, das von Adam herrührt und indem sie vermöge dieses Zusammenhanges ideell die Schuldigkeit zur Gerechtigkeit gegen Gott übernimmt. Aber der Begriff kommt noch mehr ins Schwanken, wenn man sich dessen erinnert, dass schon die Einführung der Vererbung der Schuldigkeit Adams eigentlich dem Gedanken von der Unvererblichkeit des donum supernaturale widerspricht. Man wird nicht zuviel sagen mit der Behauptung, dass Duns die Erbsündenlehre in dem Sinn Augustins, aufgegeben und dafür nur mühsam einen formellen Ersatz in einer Art Erbschuld gefunden hat. Entsprechend seiner Anschauung wird dann in der Taufe der Mensch ausgerüstet mit der Gnade als dem Ersatz für die iustitia originalis und freigesprochen von dem debitum habendi istud donum, d. h. die ursprüngliche Gerechtigkeit (13). Das heisst also die Taufe bringt die Sündenvergebung in dem Sinn, dass Gott von der dem Menschen ideell vermöge seines Zusammenhanges mit Adam aufliegenden Verpflichtung zur ursprünglichen Gerechtigkeit absieht, indem er die Neuerzeugung dieser Gerechtigkeit im Menschen erfolgen lässt. Über den Zusammenhang beider Begriffe wird bei der Rechtfertigungslehre (s. unten) weiter zu reden sein. — An diesem Ort des Systems ist nur dies von Bedeutung, dass jeder positive und konkrete Sinn der Erbsünde oder auch der Erbschuld bei Duns ausgeschlossen ist. Das Nichtvorhandensein der Erfüllung einer ideellen Verpflichtung ist die Erbschuld. Jedes lebhaftere Empfinden für die konkrete Art der Schuld als culpa fehlt. Und das kann nicht verwundern, wenn man die Bedingungen der Schuld (S. 217) in Erwägung zieht. Es waren die Bereitschaft Gottes Gnade zu geben und die Freiheit dieselbe anzunehmen. Indem nun für die Erbschuld ersterer Faktor in Wegfall kommt, kann Duns die Verschuldung der Adamssprossen nicht deutlich machen. Es bleibt bei der farblosen Formel einer objektiven Karenz d. h. eines historischen Verhängnisses. — Aber im Rahmen der Gesamtanschauung des Duns ist dieser Mangel nicht unverständlich. Indem das Gute und Böse bei der Kreatur von der göttlichen Acceptation allein

abhängt, hat er kein Bedürfnis für eine genauere positive Erkenntnis der Art und der Tenazität der Sünde. Jene Formel eines objektiven Mangels genügte. Und da er weiter bei dem sittlichen Leben hauptsächlich an die einzelnen Willensakte dachte, fehlte ihm das Verständnis für die tiefsten Tendenzen Augustins. Er hat mit scharfer Kritik das physische Element in Augustins Hamartiologie bekämpft, aber er hat keine positive Sündenlehre zu geben vermocht. Endlich aber wurde durch seinen kirchlichen Positivismus sein Interesse durchaus auf die kirchliche Neuschöpfung des Menschen gelenkt, es genügte tabula rasa gemacht zu haben, um ein nichts als Voraussetzung jener Schöpfung gewonnen zu haben; die subjektiven Zustände des Sünders vor der kirchlichen Gnadenmitteilung interessierten ihn daher wenig.

Es ist aber andererseits dieser starken Depotenzierung der Erbsünde ganz gemäss, wenn Duns ausdrücklich von denen, die nur mit der Erbsünde behaftet sterben, sagt: nullam habebunt poenam sensus exterioris, puta ignis; ebensowenig würden sie innere Strafe, wie die Traurigkeit, erleiden. Sie würden nur ewig entbehren der visio dei supernaturalis, aber aliqualem beatitudinem naturalem de deo cognito in universali poterunt attingere (dist. 33 quaest. un. § 2. 5. 3).

3. Die aktualen Sünden.

1. Etwas lebhafter als die Erbsündenlehre ist der Begriff der aktualen Sünde bei Duns ausgefallen, wiewohl erst hier die tiefsten Gründe für die obigen Bestimmungen uns ganz einleuchten werden.

Jede Sünde ist in ihrem Wesen Verfehlung gegen das göttliche Gesetz. Diese Verfehlung ist sündhaft, quia peccans potuit concordari legi superioris agentis et discordavit. Nicht eigentlich die positive Handlung macht etwas zur Sünde, sondern die privatio illius concordiae (II dist. 37 quaest. 1, 3). Nun fragt es sich aber, welches Gutes der Mensch durch die Sünde beraubt werde? Es können weder die natürlichen Güter sein (Bonaventura), denn dann könnte durch Wiederholung der Sünde die Natur des Menschen ganz zerstört werden, aber nur Gott, der die Natur erschaffen hat, kann sie zer-

stören. Noch kann es das übernatürliche Gut der Gnade sein (Thomas), denn da Gott dieses erschaffen hat, kann nur er es zerstören. Ebensowenig können es die Tugendhabitus sein, denn ein solcher wird durch eine Todsünde nicht zerstört, könnte also neben ihr fortbestehen (ib. 4. 5). Nach Duns selbst ist die Sünde eine corruptio rectitudinis in actu secundo d. h. eine Zerstörung der Gerechtigkeit der einzelnen und besonderen Akte, nicht aber eine Zerstörung der rectitudo naturalis oder auch habitualis, somit keine mutatio de esse ad non esse. Sonach vernichtet die einzelne Sündenthat nicht die Güte oder Gerechtigkeit des Menschen überhaupt, sondern die Gerechtigkeit dieser besonderen That, und das formaliter, denn peccatum est formaliter corruptio rectitudinis in actu secundo quae opponitur illi rectitudini, dadurch ist sie dann auch eine privatio habitui d. h. keine Vernichtung, sondern eine Minderung an dem betr. Tugendhabitus. Dass eine solche Handlungsweise aber sündhaft ist, ergibt sich daraus, dass der Wille verpflichtet ist seine einzelnen Akte gemäss dem göttlichen Verbot aus sich herauszulocken. Die Sünde realisiert sich also in einzelnen Willensakten. Daher kann nichts sündig genannt werden als ein freiwilliger Willensakt. Peccatum est omnis actus vitiosus, adeo est peccatum quo voluntarium; quodsi non est voluntarium, non est peccatum (Sent. IV dist. 15 quaest. 3 § 3).[1] Weicht also der durch das Gebot verpflichtete Wille in einem Akt vom Gesetz ab: caret iustitia actuali debita, haec est iustitia quae deberet inesse actui et non inest, et haec carentia, inquantum est actus voluntatis deficientis . . . est formaliter peccatum actuale (II dist. 37 quaest. 1 § 6). Nochmals wird betont, dass nicht eigentlich der positive Willensakt die Sündhaftigkeit bedingt, sed carentia debiti ordinis in actu illo, sofern nämlich dieser Akt statt sich auf das höchste Gut zu richten, seine Ruhe in einem irdischen Gut findet. Für diese Auffassung beruft sich Duns auf augustinische Aussprüche (7).

2. Nach dieser Betrachtung sind die Sünden also unter

---

[1] cf. Aristotel. Eth. Nicom. V, 10: ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὥρισται τῷ ἑκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ.

den negativen Gesichtspunkten der aversio, des nolle und der Übertretung der Gebote anzusehen. Diese Aversion ist in jeder Todsünde vorhanden und sie macht das eigentliche Wesen derselben aus. Nun ist die Aversion das Widerspiel einer positiven Stellung zu dem höchsten Gut. Da letztere eine verschiedenartige sein kann, wird auch der Gegensatz die entsprechende Mannigfaltigkeit in sich tragen (ib. 8). Folglich können die einzelnen Sünden als carentiae diversae specie bezeichnet werden. Ebenso ergibt sich von diesem Gesichtspunkt her die Beurteilung der Gnade und des Schwergewichtes der Sünden. Wie schwer eine Art von Sünde wiegt, hängt ab von dem sittlichen Gewicht der ihr entgegengesetzten Tugend, gerade ebenso wie die Grösse des Irrtums von der Grösse der durch ihn verkannten Wahrheit abhängt. Wenn so eine Abstufung der Sünden gegeneinander gewonnen wird, so lassen sich die gleichen Sünden ihrer Gradation nach von einander nach dem Mass der auf die betr. That gewandten libido des Willens unterscheiden, indem dem Mass der an die Sünde gewandten Willenskraft das Mass der Tugend, die durch jenen Kraftaufwand hätte verwirklicht werden können, korrespondiert (9).

3. Indem die Sünde in dieser Weise keine corruptio der Natur, sondern nur eine privatio bewirkt und zwar nicht des Guten quod infuit, sed quod deberet inesse, ist klar, dass die Sünde die Natur nicht aufzehrt, und dass sie deshalb in infinitum fortgesetzt werden kann. Nur von einer Verwundung der Natur durch die Sünde kann geredet werden, und zwar von dem Gesichtspunkt her, dass die crebra carentia rectitudinis actualis die Natur inhabilis ad usum rectum macht. Mit anderen Worten: die Wiederholung der bösen Handlungen erzeugt eine Habitualität des Bösen, durch welche der Mensch in der natürlichen Ausübung der Wahlfreiheit dem Guten gegenüber gehemmt ist. So wenig die Natur durch die Sünde zerstört wird, so wenig vermag dieselbe an sich die Gnade zu zerstören. Gnade und Sünde könnten an sich zu gleicher Zeit im Menschen bestehen. Wenn aber wo Sünde ist, die Gnade weicht, so geschieht das nicht wegen Inkompossibilität beider Grössen, sondern ut demeritum, d. h. indem Gott zur Strafe für die Sünde die Gnade dem Sünder entzieht (10).

4. Was macht also eine Handlung sündhaft? die Antwort lautet, dass sie abweicht von der positiven Norm des göttlichen Willens und dass dadurch das höchste Gut nicht gewollt wird, sondern statt seiner ein kreatürliches Gut. Der Mensch hat die Pflicht Gottes Willen zu erfüllen, eine Handlung, die von dieser Norm abweicht, ist dadurch sündhaft, und zwar zunächst nur diese besondere Handlung, nicht der Mensch als solcher, nicht die Richtung seines Willens, denn erst allmählich auf dem Wege der Wiederholung könnte eine sündhafte Habitualität des Willens entstehen. Also das Merkmal der Diskordanz mit Gottes Gesetz kennzeichnet eine Handlung als sündhaft. Indem also die Sünde lediglich an den Handlungen als einzelnen haftet, ohne eine andere als die natürlich und allmählich habituell werdende Korruption des Menschen zu bewirken, ist klar, dass Duns die genuin pelagianische Theorie von der Sünde vertritt, denn gerade in dieser Isolierung der einzelnen Sünden besteht das Eigentümliche dieser Theorie.[1]) Durch eine Sünde trennt sich also der Sünder nicht von Gott, er hebt die Lebensgemeinschaft mit ihm nicht auf durch eine jener entgegengestetzte Richtungnahme, sondern er übertritt einmal irgend ein Gebot. — Hier blickt man tief in die religiöse und sittliche Anschauung des Duns hinein. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist nicht das persönliche Verhältnis einer Lebensgemeinschaft, sondern es ist die Befolgung bestimmter Gebote. Demgemäss besteht auch die Sünde lediglich in der Nichtbefolgung jener Gebote. Weder wird der Mensch an sich dadurch verändert, noch ergibt sich mit innerer Notwendigkeit eine Veränderung des Verhältnisses zu Gott. Hier greift der Gottesbegriff in den Zusammenhang ein. Die willkürlich gegebenen Gebote sind zu erfüllen, werden sie nicht erfüllt, so entzieht Gott nicht in der Konsequenz des inneren Verhältnisses zwischen sich und dem Menschen, sondern, weil er so will, dem Menschen die Gnade.

Hiedurch freilich scheidet sich der Weg des Duns von dem des Pelagius. Nach Pelagius bleibt die Gnade; es ist daher unverständlich, wie Sünden den Sünder und wie Sünder

---

[1]) Vgl. m. Dogmengesch. I, 261 f.

eine sündhafte Menschheit erzeugen. Nach Duns wird dem Sünder die Gnade genommen und dies Verhängnis Gottes erklärt bis zu einem gewissen Grade, weshalb der Mensch und die Menschheit der Sünde verfallen. So wird dann die Notwendigkeit der Gnade und der Erlösung auch wieder erkennbar. In dem Mass aber als kein innerer Grund für die Entziehung der Gnade angeführt werden kann, gerät doch auch der Erlösungsgedanke ins Schwanken. Aber obgleich dies Urteil an der scotistischen Kritik (s. unten) seine Bestätigung empfängt, rückt der scotistische Positivismus doch immer wieder alles zurecht.

Es wird endlich aus dieser Auffassung der einzelnen Sünden erhellen, weshalb die Erbsündentheorie des Duns nicht anders hat ausfallen können, als sie wirklich ist. Wenn nämlich das Sündhafte ausschliesslich in der Nichtkonkordanz der zufälligen einzelnen Handlungen mit dem Gesetz besteht, so kann eine Erbsünde überhaupt nicht gedacht werden. Eine Erbschuld kann aber nur in der künstlichen Weise der Karenz einer ideell geschuldeten adamitischen Gerechtigkeit vorstellig gemacht werden. Man thut also nicht zu viel, wenn man nicht nur die augustinische, sondern jede Erbsündenlehre in dem scotistischen System streicht. Dass Gott um der That Adams willen der Menschheit bis auf Christum nicht mehr Gnade oder übernatürliche Gerechtigkeit einflösst, und dass daher die Handlungen der Menschen, sowie ihre Handlungsweise der supernaturalen und gesetzmässigen Beschaffenheit, die Gott will, ermangeln, — das ist in Kürze die Ansicht.

5. Hier nun ist der Ort, auf eine Frage einzugehen, auf die wir schon in der Gotteslehre gestossen sind (S. 159), die Frage, wie sich das Vorhandensein der Sünde mit der absoluten Herrschaft des göttlichen Willens vertrage? Im allgemeinen ist es leicht hierauf zu antworten. Sofern das Böse überhaupt eine positive letzte Ursache haben kann, ist es a bono, da es kein summum malum gibt. Denn die Einführung eines solchen hat den Umstand gegen sich, dass nur dem summum bonum die höchste Vollkommenheit absoluter Kausalität zustehen kann (II dist. 37 quaest. 1, 12). Nun hat Bonaventura gelehrt: bonum est causa per accidens mali. Diese Formel kann

heissen, dass der Wille, sofern er aus dem Nichts stammt und daher defectibilis ist, Ursache des Bösen wird, oder sie kann bedeuten, dass der Wille einem Effekt nachstrebt, wobei sich ihm als Accidenz das Böse anheftet. Aber beide Möglichkeiten widersprechen einander: ist der zweite Weg richtig, so kann es der erste nicht sein und umgekehrt. Der erste Weg würde übrigens dazu nötigen, den Schöpfer zur direkten Ursache des Bösen zu machen (ib. § 13. 14). Der zweite würde die Sünde, die blosser Zufall wäre, gradezu aufheben (17). — Aber auch Augustins berühmte Formel, die Sünde gehe auf eine causa deficiens, nicht efficiens im Menschen zurück, kann so verstanden werden, dass Gott Ursache des Bösen wird, denn non efficere rectitudinem quae deberet effici, est quasi causare effective vel defective peccatum (18).

Zunächst scheinen zur Lösung zwei Voraussetzungen in Betracht zu kommen, dass nämlich 1) die Sünde in einem Ermangeln der Gerechtigkeit besteht, und 2) dass der Wille die Totalursache seiner Wollungen ist. Dann scheint man sagen zu können, dass Gott nicht Ursache des Bösen sein könne, da sowohl material als formal jede Handlung vom Willen kausiert werde; Gott kann also nur mittelbar als Schöpfer des wahlfreien Willens in Betracht kommen. Wollte man einwenden, dass dann Gott auch nicht Ursache der Verdienste sein könne, so ist dagegen zu sagen, dass letztere doch in einem anderen und näheren Verhältnis zur göttlichen Kausalität stehen, sofern erst die besonders eingegossene Gnade Verdienste ermöglicht und zu ihnen die Seele hinneigt (l. c. quaest. 2, 6). — Es könnte aber weiter jemand sagen, dass nach dieser Theorie die Sünde von den Wirkungen der causa prima völlig eximiert sei. Aber in diesem Fall kann man die Regel angewandt denken, dass die causa prima und die causa secunda gelegentlich neutral gegen einander bleiben, sodass jede von beiden hinsichtlich des Effektes als ganze Ursache zu bezeichnen ist. Z. B. der Bestand eines Sohnes hängt von seinem Vater wie auch von der Sonne ab; obgleich erstere Ursache von letzterer abhängt und jene daher mehr wirkt als diese, wirkt diese zweite Ursache doch selbständig (7). Aber dem grossen Kritiker entgeht nicht, dass diese Lösungen nicht ausreichen. Er fühlt

sich durch die Vordersätze seines Gedankenbaues verhindert sie zu acceptieren. So nämlich wäre Gott nicht im absoluten Sinn naturaliter praescius futurorum und er wäre ebenso wenig omnipotens. Kann nämlich der Wille als alleinige Ursache seines Wollens schlechthin alles wollen, so ist nicht einzusehen, wie Gott die besonderen Erscheinungen der Kontingenz voraus-wissen und wie er die göttliche Vorherbestimmung aufrecht er-halten könnte, es sei denn violentando. Wegen dieser Unaus-kömmlichkeit ist der ganze Weg aufzugeben (8).

Duns selbst nimmt seinen Ausgang von dem Gedanken, dass in jeder Todsünde zwei Momente konkurrieren, ein posi-tives als das Materiale der Handlung und ein negatives oder die privatio iustitiae debitae als das Formale der Handlung. In Bezug auf letzteres ist keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens zu denken. Der Wille ermangelt in seiner Handlung der kausalen Einwirkung der Gerechtigkeit und so sündigt er formaliter. Hier darf man nun an den oben be-sprochenen Gedanken sich erinnern, dass eine Handlung sündig werde durch eine causa per accidens. Das Nichtvorhanden-sein der Gerechtigkeit ist an sich eine causa deficiens; indem es aber eine positive Wirkung, nämlich die formal sündhafte Handlung, hervorbringt, kann es auch als ein efficere von etwas Positivem angesehen werden. Dann ist es aber eine accidentelle Ursache der Sünde als positiver Handlung (9). Daher ist nun aber auch der Wille als solcher nicht schlechtweg die Ursache der Sünde. Zwar steht er kausal der Sünde näher als jener Defekt der Gerechtigkeit, aber dass er wirklich Ursache der Sünde wird, beruht auf der Defektibilität, die ihm eignet als kreatürlich beschränktem Willen (10). Demnach hat die Sünde als positive Handlung ihre Ursache sowohl daran, dass der Wille der Gerechtigkeit ermangelt, als daran, dass der kreatürliche Wille defektibel ist. Aber das eine wie das andere ist an sich causa deficiens; von einer effektiven Wirkung ist nur die Rede angesichts des positiven Effektes dieser Wirkungen.

Indem nun die eine Kausation auf Gottes Willen, die andere auf den menschlichen Willen zurückgeht[1]), erhebt sich

[1]) An sich könnte doch auch — wovon Duns schweigt — die De-

die Frage, ob und wie denn doch nur der menschliche Wille als Ursache der Sünde bezeichnet werden kann? Man kann darauf, mit Augustin, antworten, Gott kann, da er weiser ist als die Menschen, nicht die Ursache der Verschlechterung der Menschen sein; oder, mit demselben, als Ursache des Seins kann Gott nicht Ursache des Nichtseins d. h. der Sünde, sein; oder endlich, mit Anselm, Gott könne zwar den Willen vernichten, aber ihm nicht die Gerechtigkeit fortnehmen (11). Allein das ist logisch nicht genügend. Denn Gott kann dem kreatürlichen Willen zum Guten kooperieren, er kann es aber auch nicht thun. Und Gott kann daher deficiendo freilich Ursache des Bösen sein, da er nicht die alleinige ausschliessliche Ursache des Seins und Werdens hat sein wollen. Es steht fest, dass Gott durch Strafen das malum über die Menschen verhängt. Warum kann nun Gott nicht sowohl die Ursache der Sünde als Schuld als ihre Ursache, sofern sie Strafe ist, sein, so dass er die gratia im Sünder annihiliert? Sagt man aber, mit Anselm, Gott könne die Gerechtigkeit nicht nehmen, so scheint die Sünde überhaupt unmöglich zu werden (12. 13).

Nun kann aber die Beobachtung festgestellt werden, dass, indem zwei Partialursachen zu einem gemeinsamen Effekt zusammenwirken, der Defekt an diesem Effekt auf die eine oder andere der Partialursachen zurückgehen kann. So steht es auch bei der Sünde. Nach der Art des Willens muss jeder durch ihn gewirkte Defekt in ihm selbst begründet sein. Nun kann die andere Ursache dem Willen nur kooperieren, sofern der Wille diese Kooperation zulässt. Da aber die obere Ursache (Gott) kausieren würde, wenn die niedere Ursache (der Wille) kausierte, dieser aber diese Bedingung bezüglich des Guten nicht erfüllt, so setzt die obere Ursache ihre Kooperanz aus; der Wille ist aber dann die alleinige und direkte Ursache des sündhaften Defekts an seinen Handlungen (14). Da aber diese beiden Partialursachen durchaus gleichzeitig kausieren, gilt der Einwand nichts, dass doch Gott als der oberen Ur-

---

fektibilität des kreatürlichen Willens bis zu der schöpferischen Kausalität zurückverfolgt werden.

sache die Priorität auch bezüglich des Defektes zukommen müsse (15).

Duns meint also, dass der Wille des Menschen die Ursache der Sündhaftigkeit seiner Handlungen sei. Nun wäre freilich keine Sünde da, wenn Gott nicht dem Willen die Gerechtigkeit eingeflösst oder wenn er sie ihm grundlos genommen hätte, denn dann gäbe es keine iustitia debita, sonach auch keine carentia derselben, also keine Sünde. Es hat aber Gott Adam die Gerechtigkeit gegeben und sie ihm nur aus demeritorischen Ursachen genommen: daher ist Sünde da (17). Diese Sünde ist aber Schuld, da der Mensch vermöge seiner Freiheit dem Willen Gottes gemäss leben konnte (20). So betrachtet ist die Sünde Strafe Gottes, denn die Strafe ist carentia boni convenientis voluntati et volenti, Gott nahm aber dem Menschen die Kooperanz der Gerechtigkeit, weil der Mensch nicht gerecht wollen wollte (22). Also ist die Sünde wirklich Schuld, denn, wenn auch ihr Wesen in der Karenz der übernatürlichen Gerechtigkeit besteht, so ist dieser Mangel eben veranlasst durch den freien Willen als die causa activa (23).

So scheint die Frage ausreichend beantwortet zu sein. Den Scharfsinn und die systematische Umsicht unseres Autors lehrt auch diese Betrachtung bewundern. Die komplizierte Aufgabe ist gelöst, dass dieselbe Sünde, die zunächst nichts anderes ist als die von Gott verhängte Karenz der Gerechtigkeit, doch wieder Schuld des Menschen, weil lediglich durch seinen Willen veranlasst, sein soll. Theologisch betrachtet, gipfelt die Sündenlehre des Duns fraglos in diesen Betrachtungen. Wie Gott und Mensch sich bezüglich der Sünde verhalten, wird gezeigt, und was wir bisher über Gott, Mensch und Sünde gehört haben, findet dabei Platz und Verwertung.

6. Aber trotzdem sind die Probleme der Sündenlehre durch diese Erörterungen kaum erledigt. Zunächst ist es wenig einleuchtend, trotz aller dialektischen Kunst, die Duns darauf verwandt hat, wie die göttliche Determination, die Präscienz und die Omnipotenz auf diesem Wege aufrecht erhalten bleibt. Wenn wirklich der Mensch schlechthin frei sich für die Sünde bestimmt — dieser Gedanke ist hier von Duns freilich etwas eingeschränkt worden —, wo bleiben dann die Mittel zur Durch-

führung der göttlichen Präscienz? Ich finde bei Duns auf diese bekannten Fragen keine Antwort. Nun wird aber die Frage dadurch etwas modifiziert, dass Duns die vorliegende Betrachtung offenbar nur an Adams Sünde orientiert hat. Wegen der ersten Sünde wurde der Menschheit der Gnadenhabitus im Willen entzogen und sie ihrem natürlichen Geschick überlassen. So scheint es verständlich zu werden, dass Gott von der durch ihn selbst der Gnade beraubten Menschheit die Karenz der Gnade oder die Sündhaftigkeit des Handelns vorherweiss und — als Strafe — vorherbestimmt. Aber diese Lösung ist von einer doppelten Schwierigkeit bedrückt, erstens von der Undeutlichkeit des Zusammenhanges zwischen Adams Sünde und der Sünde der Menschheit (oben S. 219), zweitens aber davon, dass doch auch der Eintritt der ersten Sünde der göttlichen Präscienz dieselben Schwierigkeiten bereitet, wie überhaupt die Gesamtheit der Sünden. Wie konnte Gott Adams Sünde vorherwissen, ohne sie vorherzuwollen? Mit der Defektibilität des Willens war doch nur die Möglichkeit, nicht aber die Notwendigkeit zu sündigen bei dem Menschen, der die Gnade erhalten hatte, gesetzt. Zwar kann man diese Schwierigkeit nicht dadurch steigern, dass man die Gnade des ersten Menschen als ein seine Sünde erschwerendes Moment veranschlagt, denn, da die Sünde, nach Duns, das rein natürliche Handeln ist und die Gnade die Natur ebensowenig als die Sünde beeinflusst, so erwuchs dem Sündigen aus dem Vorhandensein der Gnade keine Hemmung. Aber auch so bleibt die angeführte Schwierigkeit deutlich genug bestehen. Die Defektibilität ist von Gott; weiss Gott alles vorher, so wusste er, dass sie zur Sünde führen würde; wusste er das, woher wollte er es nicht, wenn doch Wollen und Wissen in ihm in keinem Gegensatz sein können (S. 159)? — Aber weiter: Hat die Sünde, wie Duns will, zur aktiven und Hauptursache den freien Willen, muss dann nicht ihr Wesen in der positiven Beschaffenheit des bösen Willens aufgezeigt werden und nicht in der negativen Formel der Karenz übernatürlicher Gerechtigkeit? Aber hier greift der scotistische Gottesgedanke, wie wir sahen, bestimmend in die Entwicklung ein. Und von hier aus lösen sich für das scotistische Denken wirklich alle Schwierigkeiten: Gott wollte es so, es ist ein

positiver Thatbestand, wir mögen ihn verstehen oder nicht. Aber wozu dann alle dialektische Mühe in der Dogmatik? Stat pro ratione voluntas!

Es ist merkwürdig, in der Formel carentia iustitiae trifft sich das schlimmste Element der scotistischen Sündenlehre mit einer wirklichen religiösen Erkenntnis. Die Sünde ändert den Menschen nicht, sie depraviert nicht sein Wesen und seinen Charakter, sie tötet nicht, sie verwundet höchstens. Das ist der Pelagianismus des Duns, der die besten religiösen Empfindungen in der abendländischen Sündentheorie preis gibt. Dem gegenüber behält Augustinus recht und der grosse Kampf gegen den Pelagianismus im ausgehenden Mittelalter und in der Reformationszeit ist ein Kampf Augustins wider Duns Scotus. Aber andererseits kommt doch auch wieder in jener Formel zum ersten Mal auf das schärfste der rein geistige Charakter der Sünde zum Ausdruck. Das Dasein ohne Gott, das bloss natürliche Leben ist Sünde. Nicht die Sinnlichkeit, nicht die Unwissenheit bewirkt die Sünde, sondern die neue Lage in die der Mensch sich dadurch versetzte, dass er gottlos wurde. Der Spielraum der natürlichen Möglichkeiten, die dem Menschen gesetzt sind, blieb der gleiche und die rein natürlichen Potenzen seiner Bethätigung wurden nicht verändert. Aber indem die Gnade ihm genommen wurde, verlor er das übernatürliche Ziel und das übernatürliche Motiv zu seiner Erreichung. Dies auf sich selbst Gestelltsein, das „Gehen der eigenen Wege", die Gottlosigkeit — das ist die Sünde. Aber freilich diese Richtung der Gedankenbildung konnte nur eingehalten und reicher und kräftiger befolgt werden, bei einer tieferen Beobachtung und einer positiveren Bestimmung des Wesens der Sünde, als Duns sie hat geben können und wollen. Und so sind wir wieder auf den Grundmangel der scotistischen Sündenlehre zurückgeführt worden. Die Heillosigkeit und Korruption der Sünde ist ihm, trotz allem, nicht aufgegangen. Der Mensch bleibt, trotz der Sünde, was er ist; dass jene Karenz alle Schrecken und alle Verderbnis der Hölle in sich fasst, das kommt nicht zur Aussage. Denn es ist eine freie Ordnung des göttlichen Willens, dass er Adams That durch jene Karenz bestraft.

4. Die Einteilung der Sünden.

1. Was die Einteilung der Sünde anlangt, so geht Duns aus von dem Gedanken, quod malitia primo et formaliter non est nisi in aliquo actu voluntatis. Formal oder ihrem Wesen nach ist also jede Sünde ein Willensakt, aber material angesehen, kann dieselbe sich in den verschiedenen Formen menschlicher Bethätigung ergehen, wie im Gedanken, im Wort und im Werk (II dist. 42 quaest. 4, 1. 2). Der Wille kooperiert in allem diesen, wie im Einzelnen nachgewiesen wird (ib. § 13 f. 16); ebenso unterstehen das sinnliche Gebiet und die Triebe der Gewalt des Willens, der diesen Formen der Bethätigung einen geistigen und ethischen Charakter aufdrückt (ib. § 18. 19).

Genau unterschieden wird in der bekannten Weise auch zwischen den Todsünden und den venialen Sünden. Nur für erstere bedarf es der Busse, letztere werden in der Regel durch gute Handlungen ausgetilgt. De peccato autem veniali non oportet dubitare, quia de illo non est necessitas poenitentiae (IV dist. 9 qu. unic. § 4). Dabei erscheint es aber Duns als sehr wohl denkbar, dass ein Christ während eines Jahres, d. h. in der Zeit von einer Beichte bis zur anderen, überhaupt keine Todsünde begeht. Nec est incredibile multos esse in ecclesia qui per annum vivant sine mortali, imo per dei gratiam multi multo maiori tempore sine peccato mortali se custodiunt et multa opera perfectionis exercent, de quorum meritis thesaurus ecclesiae congregatur (IV dist. 17 quaest. un. § 32). Der Zusammenhang des werkheiligen Wesens mit der Sündenlehre tritt hier scharf hervor.

2. Über die sieben Todsünden s. dist. 42 quaest 5. — Grade diese Unterscheidung von Tod- und venialen Sünden hat für die praktische Anschauung die verhängnisvollsten Folgen gehabt, wie man an der Ethik des Duns — noch besser später an der Jesuitenmoral — studieren kann. Ernsthaft kommt überhaupt nur die Todsünde in Betracht. Mit den venialen Sünden kann man sich nebenher abfinden, man beachte den Ton, in dem Duns von ihnen redet (z. B. IV dist. 38 quaest. un. § 11. 14). Aber hieraus ergab sich weiter auch jene juristische Abmessung der Sünde, jene ethische Schlauheit,

mit der eine Sünde so lange psychologisch analysiert wird, bis sie sich zur Beruhigung des Sünders als veniale Sünde entpuppt (s. z. B. IV dist. 39 quaest. un. § 4; III dist. 38 quaest. un. § 12 und unten die Darstellung der ethischen Fragen).

Die Sünde wider den heiligen Geist wird erklärt als das peccatum ex certa malitia, indem sie sich wider die göttliche bonitas oder den heiligen Geist richtet (II dist. 43 quaest. 1, 4). Doch ist diese Bestimmung zu allgemein, da sie auf jede bewusste Sünde passt. Da diese Sünde die höchste Stufe der Sünde darstellt, müssen folgende Merkmale zu jenem hinzukommen: Diese Sünde muss Verfehlung gegen die Gebote der ersten Tafel, oder Abwendung vom höchsten Ziel sein. Und zwar eine Abwendung, welche actus oppositus perspectissimo actui conversivo ist. Da der Mensch Gott nicht fassen kann, so wird jene Sünde nicht im Widerspiel der Liebe, sondern der Hoffnung bestehen: et hoc est peccatum desperationis sive abstinationis in malo cum desperatione et proposito non poenitendi; et hoc est peccatum in spiritum sanctum (ib. § 5). Unvergeblich ist diese Sünde aber nicht nur in dem Sinne, wie es jede Todsünde, der keine Busse folgt, ist, sondern deshalb, weil sie das Prinzip der Vergebung, d. h. die göttlichen Barmherzigkeit, für sich aufhebt und Gott nur als gerecht beurteilt, talis enim diffidit et desperat de misericordia dei; sodann aber, weil die Voraussetzung nicht Busse zu thun, jede subjektive Disposition auf den Empfang der Sündenvergebung aufhebt (ib. § 7).

3. Auch in der Sündenlehre wird der aufmerksame Leser die Abweichungen von der überkommenen Lehre nicht verkennen. Die der augustinischen Auffassung anhaftende Verquickung der Sünde mit dem physischen Leben ist prinzipiell aufgehoben. Die Sünden sind die verkehrten Handlungen des Willens und nichts anderes. Eine Erbsünde gibt es eigentlich nicht, denn nur sehr uneigentlich kann die carentia iustitiae als solche bezeichnet werden, nicht die Sünde erbt fort, sondern der Anspruch Gottes an die menschliche Natur.

Drittes Kapitel.

Die Person Christi und die Erlösung.

I. Jesus Christus der Gottmensch.

1. Der Begriff der Unio und der Menschwerdung.

1. Indem wir uns den christologischen Ideen des Duns zuwenden, mag gleich hier bemerkt werden was Duns später behandelt, dass es nicht die göttliche Natur ist, die die menschliche annimmt (III dist. 5, quaest. 1, 2), und dass ebensowenig eine menschliche Person assumiert werden kann, da diese Personalität die natürliche Dependenz von einer andern Person ausschlösse, ist die Person doch gerade die Negation der Abhängigkeit von einem anderen, wie sich später zeigen wird (ib. quaest. 2, 4). Die Menschwerdung bewegt sich also zwischen den beiden Termini: Logosperson und Menschennatur. Dieselben werden durch eine Unio verbunden.

Die christologische Darstellung hat Duns mit der Frage eröffnet, ob und wie die unio personalis vorstellbar sei, sowohl von Seiten der persona quae assumit, als der natura quae assumitur (III dist. 1 quaest. 1, 2)? Die unio ist zu denken als eine relatio. Diese Besiehung ist aber nicht kausabel vorzustellen, es ist eine relatio ordinis und zwar ein Verhältnis der Abhängigkeit der menschlichen von der göttlichen Natur. Man kann dieselbe etwa vergleichen mit der Beziehung des Accidenz zu der Substanz, wobei aber nicht daran, dass das Accidenz seinem Subjekt etwas hinzugefügt, sondern daran, dass es von diesem getragen wird, zu denken ist (ib. 3). Dieses

Verhältnis beschränkt nun in keiner Weise die göttliche Natur, sofern diese, als die menschliche Natur zur Abhängigkeit bestimmend, ihrerseits weder der compositio noch der potentialitas oder limitatio unterliegt (ib. 4).

Auch kann nicht gesagt werden, dass notwendig alle drei Personen die Assumption ausführen müssen. Denn obgleich alles auf die göttliche Natur Bezügliche wie die schöpferische Kausalität den drei Hypostasen durchaus gemeinsam ist, ist doch kein Grund dagegen anzuführen, dass nicht jede Person für sich das in Rede stehende Abhängigkeitsverhältnis sollte herstellen können (ib.).

2. Hieran schliesst sich aber weiter die Frage, ob die menschliche Natur fähig ist in dies Verhältnis einzutreten. Dabei handelt es sich vor allem um die Frage, wie die an sich seiende Menschennatur in solch ein naturhaftes Abhängigkeitsverhältnis geraten kann? Hier kommt zunächst der Unterschied der Person und der Natur als singulären zur Sprache. Die Lösung wurde von Varro und Heinrich folgendermassen versucht. 1. Die natürliche Singularität geht der Personalität vorher, also konnte in dem Augenblick, wo die Singularität zur natürlichen Personalität werden sollte, der Logos eingreifen und die Personierung der menschlichen Natur von sich aus ausführen. 2. Wie im Abendmahl Accidenzien für sich, d. h. in der Weise der Substanz, bestehen, so könnte auch eine Substanz die Art eines Accidenz annehmen, also in diesem Fall die menschliche Natur der göttlichen wie ein Accidenz anhaften. 3. Die Differenz der Art ist nicht ein Grund gegen die Unibilität der beiden Dinge, da gerade artgleiche Dinge nicht vereinbar sind, dagegen die schärfsten Gegensätze als Subjekt und Prädikat zusammensein können. Warum soll dann die Vereinigung des Erschaffenen mit dem Unerschaffenen nicht auch möglich sein?

Mit Recht weist Duns diese Gründe ab. Der erste gilt nicht, denn wenn die Natur ohne Singularität bestehen kann, könnte sie auch ohne Personalität sein. Gegen den zweiten bemerkt er, dass die Übertragung dessen was einmal vom Accidenz gilt, auf die Substanz unbefugt sei. Und das dritte Argument beweist nichts, weil der Begriff der Unio eine Distanz

zwischen unibeln Elementen nur fordert, wenn die Potenzialität des einen der Aktualität des anderen, wie etwa bei Subjekt und Accidenz entspricht, wo letzteres sich zu ersterem wie der Akt zur Potenz verhält. Da aber die Distanz in unserem Fall nicht durch das Verhältnis von Akt und Potenz bemessen werden kann, so gilt jener Beweis nicht (l. c. § 5).

Duns selbst stellt die Frage so: wie verhält sich das, wodurch die intellektuelle Natur Person wird zu dem, wodurch sie diese singuläre und individuelle Natur ist? Um den Grund der Personalität zu finden, sind zwei Wege gangbar. Man kann die Personalität als etwas Positives, was zu der natürlichen Individualität hinzukommt, ansehen und es dann entweder als etwas Absolutes und Substanzielles oder als eine Relation fassen. Der andere Weg lehrt, dass die Natur durch den blossen Hinzutritt einer Negation Person wird. Die letzte positive Entität wäre die, welche die Natur zu dieser besonderen macht, dagegen würde durch eine Negation der weitere Gedanke gewonnen, dass diese Natur persönliches Subjekt sei (6). — Duns versucht nun die Ungangbarkeit des ersten Weges nachzuweisen: 1. Unter Voraussetzung desselben wäre in der menschlichen Natur eine positive Entität, die vom Logos nicht angenommen werden könnte, denn die menschliche Person könnte nicht in die natürliche Union mit dem Logos treten. 2. Wäre aber die menschliche Natur doch vom Logos angenommen, so würde sie — unter jener Voraussetzung — ihrer vollen und höchsten Realität entbehren müssen. 3. Diese Natur könnte nicht (vom Logos) entlassen werden und doch personiert bleiben, da eine Realität, wie die der Personalität, nicht in einer Natur enthalten sein kann, die nicht mit ihr identisch ist. 4. Die intellektuelle Natur müsste diese besondere wirklich existierende werden können, ohne personiert zu sein, denn da die Personalität nicht zur Natur gehört, könnte diese letztere ohne jene zur Entfaltung kommen (7).

Aber auch gegen den zweiten Weg werden Gründe angeführt. 1. Die Negation würde erfolgen in Bezug auf eine andere Person, dann aber müsste auch eine abgeschiedene Seele Person sein, weil sie nicht diese oder jene bestimmte Person ist. Aber Richard (de trin. X, 23) habe das geleugnet. 2. Jede

Person ist inkommunikabel, keine Negation ist inkommunikabel, also muss die Personalität etwas Positives sein. 3. Diese Negation müsste ihren Grund an der positiven Beschaffenheit des Subjekts haben. 4. Teilbarkeit ist Unvollkommenheit. Die Personalität ist unteilbar, also ist sie vollkommenes d. h. positives Sein. Dieselbe Linie könnte auch für den Nachweis benutzt werden, dass es unvollkommen sei von einer äusseren Person abzuhängen, dass also nur eine positive Entität sich von dieser Abhängigkeit frei halten könne (8).

3. So scheinen beide Wege nicht zum Ziel zu führen. Der erste Weg ist ausgeschlossen, weil die positive Entität der Persönlichkeit das Mass an Abhängigkeit, das die Christologie für die Menschennatur fordert, unmöglich erscheinen lässt. Der zweite Weg, dass eine Person dadurch Person wird, dass sie nicht diese andere Person ist, würde auch die Natur zu Personen machen. — Duns erklärt nun aber, dass das Verhältnis der Abhängigkeit verschieden verstanden werden könne, nämlich als dependentia actualis, potentialis et aptitudinalis. Die aptitudinale Abhängigkeit ist diejenige, die von sich aus immer ist, wenn sie nicht durch etwas von aussen herankommendes aufgehoben wird. So gravitiert das Schwere immer zum Centrum, wenn er nicht von aussen behindert wird. Die potenziale Abhängigkeit ist die, welche durch Kompossibilität der in Betracht kommenden Beziehungen jederzeit möglich ist. — Nun ist es klar, dass eine kreatürliche Person in ihrem Verhältnis zum Logos durch die Negation der aktualen Abhängigkeit nicht ausreichend bestimmt wird, während die Negation der potenzialen Abhängigkeit zu weit ginge, da keinem Erschaffenen die Abhängigkeit vom Logos schlechtweg inkompossibel ist. Dagegen kann freilich die Negation der aptitudinalen Abhängigkeit als charakteristisch für die geschaffene Person in ihrem Verhältnis zur Logosperson zugestanden werden. Nicht aber kann dabei von der potenzialen Abhängigkeit Umgang genommen werden, denn sonst würde der Logos gewaltsam in einer Menschenseele Platz nehmen, wie auch nur auf dem Wege der Gewalt der Stein oben in der Höhe zum Stillstand gebracht werden kann. Indem aber die aptitudinale Abhängigkeit in Wegfall kommt, wird die Möglichkeit einer wirklichen Abhängigkeit nicht negiert. Die Natur

als menschliche steht nämlich in einem Verhältnis des Gehorsams zu Gott, das sie bereit hält in das von Gott durch übernatürliche Aktion hergestellte Abhängigkeitsverhältnis einzutreten. Auf diese Weise sei die menschliche Natur Christi fähig gewesen von dem Logos personiert zu werden. Wo dagegen dies nicht eintritt, bei allen übrigen Menschen, da vollzieht sich die Personierung auf dem Wege der Negation und nicht durch eine positive Entität (9). Das Resultat dieser Erörterung ist also dies, dass die kreatürliche Person zu der Logosperson im Verhältnis nur potenzialer Abhängigkeit steht, und dass die Natur des Menschen fähig ist gehorsam in das Verhältnis völliger Abhängigkeit zu treten, in dem sie von der Logosperson personiert wird. Ehe wir an dies in mancher Beziehung auffallende Resultat einige Bemerkungen knüpfen, wollen wir unseren Autor weiter begleiten.

Zunächst werden die gegen den negativen Charakter der Personalität gerichteten Gründe entkräftet. Bezüglich des Einwandes, dass die Negation nicht inkommunikabel ist, bemerkt Duns, dass letzterer Begriff die Kommunikabilität des Quod und Quo ausschliesse (oben S. 193), und dass die erschaffene Natur, als singuläre, in der That die Kommunikation des Quod ausschliesse. Dagegen eignet ihr nicht die Inkommunikabilität bezüglich des Quo. Nun aber kommt der göttlichen Person die doppelte Inkommunikabilität zu (S. 194), folglich ist der Personbegriff in kräftigerer und vollkommenerer Weise auf Gott als auf die Menschen anzuwenden. Et hoc modo concedo non esse personam in creatis. — — Nulla erit perfecte persona nisi divina (10). Die göttliche Person hat nämlich schlechtweg und überall die absolute Repugnanz gegen Kommunikation sowohl hinsichtlich des Quod als des Quo, während die menschliche Person nur in erster Hinsicht inkommunikabel ist. Daher kann eine göttliche Person nie anders denn als positive personale Entität gedacht werden, während es zur Konstituierung der menschlichen Person nur jener Negation bedarf (10). Jedenfalls ist es aber einleuchtend, dass die Kreatur stets der erforderten Abhängigkeit von Gott fähig ist.

4. Noch eine Frage kann in diesem Zusammenhang gestellt werden. Indem nämlich die menschliche Natur Jesu zu

dem Logos in ein Verhältnis der Abhängigkeit tritt, kann man als Fundament dieser Beziehung eine neue absolute Entität fordern. Man kann dies damit begründen, dass sonst die Folge wäre eine mutatio ad relationem et a relatione, d. h. eine solche Veränderung, die von einem Bezogensein zum Nichtbezogensein oder umgekehrt führt, sodass also die Natur als solche ohne inneren Grund die Relation wechseln würde. Denn, wenn das Wort die angenommene absolute Natur aus der Beziehung zu sich entliesse, wäre die Beziehung der Unio nicht mehr und es wäre auch kein neues Absolutes da. Und wenn der Logos eine Natur annähme, die in Petrus personiert war, so würde die Veränderung bestehen in einer neuen relatio ad aliquid. Nun sagt aber Aristoteles: in „ad aliquid", non est motus nec mutatio. Mit anderen Worten die Veränderung kann nicht durch blossen Relationswechsel erklärt werden, indem dieser Wechsel durch etwas Absolutes im Subjekt veranlasst sein müsste. Weiter sagt Duns, dass die Relation eben nicht neu werden könne, es entspreche ihr dann ein neues Absolutes. Da das Neue nicht im Logos sein kann, so müsste es in der menschlichen Natur sein (12).

Aber trotz dem scheint das Gegenteil probabilius zu sein. Denn wenn ein solches Absolute in der Menschennatur Fundament der Relation wäre, so erwartet man, dass es notwendig Relationen zum Logos setzt. Aber eine derartige Entität ist unmöglich. Zudem wäre nicht klar zu machen, wie man sie sich vorstellen könnte. Sie kann kein Accidenz sein, weil die intellektuelle Natur an sich personabel zu sein scheint, also keine Accidenz zwischeneintreten muss, wenn sie in einem anderen personiert werden soll. Aber sie kann auch nicht Substanz sein, denn dann würde die Menschheit Christi anders komponiert sein als die aller übrigen Menschen, ja einen Bestandteil mehr enthalten (13). Also ist das neue Absolute in der menschlichen Natur Christi undenkbar. Ohne diese Vermittlung nimmt die göttliche Person Christi die Beziehung zu der menschlichen Natur ein. Nicht an eine Zusammensetzung von Unendlichem und Endlichem ist also zu denken, denn das Unendliche non est componibile. Aber es ist unibile, sofern es potest terminare dependentiam alterius ad ipsum (ib. 16).

Diese Einigung zur Abhängigkeit ist die Menschwerdung. Quod incarnatum esse est unitum esse carni in unitate personae (IV dist. 11 quaest. 2, 5).

5. Halten wir hier für einen Moment stille. Die Entwicklung hat, wie der letzte Satz es ausspricht, auf die orthodoxe abendländische Theorie hinausgeführt. Die Logosperson assumiert die unpersönliche menschliche Natur, indem sie sich die Relation des Subjektes zu ihr gibt. Diese Theorie hatte Abälard nicht eigentlich umgebildet, wohl aber neu accentuiert, indem er die Formel homo assumptus a Verbo so anwandte, dass die personale Art der Menschennatur samt ihren Bethätigungen Raum behielten. Demselben Zuge begegnet man auch bei seinem Schüler, dem Petrus Lombardus.[1] Auf dieser Linie bewegt sich aber auch die Anschauung des Duns Scotus. Es kann bei seiner dialektischen Virtuosität nicht befremden, dass er das erwünschte Resultat der orthodoxen Formel erreichte. Aber eine genauere Erwägung der Sache kann nicht umhin die Spuren der abälardischen Tendenz aufzudecken. Es ist zunächst auffallend, dass Duns den positiven Charakter der Personalität leugnet. Zwar hatte er dies auch bezüglich der göttlichen Hypostasen anempfohlen. Aber wie uns dieser Gedanke schon oben S. 195 zweifelhaft erschien, so begegnet uns hier die ausdrückliche Versicherung, dass die göttlichen Personen allerdings positive Entitäten seien. Man kann aber den Verdacht nicht unterdrücken, dass wie in der Trinitätslehre nur der Orthodoxie zu Gefallen die Person als blosse Relation bestimmt wurde, auch hier derselbe Grund zu gleichem Resultat wirksam wird. Dazu kommt nun aber, dass es im Zusammenhang der scotistischen Denkweise in hohem Grade auffällt, dass die menschliche Personalität nur negativ bestimmt wird, während doch die natürliche Individualität eine positive Entität sein soll. Da Duns die Personalität scharf als eine Realität empfand, so führte die Konsequenz seiner Ideen darauf, auch sie als eine positive Form zu verstehen. Alle Dialektik bringt über diese Forderung und ihr Recht nicht hinweg, denn die Gründe, die dagegen aufgeführt werden (S. 238), greifen über

[1]) Vgl. meine Dogmengesch. II, 49.

eine Petitio principii nicht hinaus: die menschliche Natur wird vom Logos als unpersönliche personiert, also muss sie freilich unpersönlich sein, oder aber die Personalität darf doch keine positive Realität in ihr sein! Denn wird sie nur negativ als das Nichtsein von anderem bestimmt, so hindert das nicht ihre Annahme durch den Logos. Es kann als ein Zeichen des wissenschaftlichen Taktes und der systematischen Virtuosität unseres Autors bezeichnet werden, dass er nicht etwa den Satz bildet: an sich ist die menschliche Personalität eine positive Entität, aber nur in Christo war sie es nicht. Indem er das Problem bezüglich der Person Christi den allgemeinen Bedingungen einordnen will, beweist er wissenschaftlichen Ernst. Aber es wäre freilich nicht sehr schwer den Spiess umzukehren und aus den Voraussetzungen des Duns den Satz herzuleiten, dass volle und wirkliche Personalität überhaupt nur den göttlichen Personen eignet. Und die Depotenzierung der menschlichen Personalität, deren Duns sich schuldig macht, wiese wirklich in diese Richtung.

Bei dieser Betrachtung muss allerdings in Acht behalten werden, dass auch Duns einen umfassenden Begriff der Person nicht erlangt hat. Nach der von ihm gebilligten Definition des Richard ist sie intellectualis naturae incommunicabilis existentia (oben S. 194) d. h. etwa das geistige Fürsichsein.[1]) Aber auch von dieser Definition aus wird es unklar bleiben, wie menschliche Natur ohne dieses Fürsichsein real gedacht werde könne, oder wie unverkürzt menschliche, aber impersonale Natur in Christo sein soll. Dazu kommt aber weiter, dass Duns die menschliche Natur Jesu wirklich mit Merkmalen der Personalität ausgestattet hat. Wenn nämlich Duns von einem Gehorsam dieser Natur redet, durch den sie sich dem Logos unterordnen kann (oben S. 239 f.), so ist dieser Gehorsam doch nicht irgendwie denkbar ohne jenes geistige Fürsichsein, oder anders denn als Akt persönlichen Lebens. Duns entgeht ja freilich dieser Folgerung dadurch, dass er das Personale rein

---

[1]) Vgl. aber III dist. 2 quaest. 3, 3: corpus animatum, si in aliquo tempore est in se subsistens est persona (von Jesu Anfängen im Mutterleibe ist die Rede). Aber die intellectualis natura ist jedenfalls im Personbegriff konnotiert, s. III dist. 5 quaest. 2, 5.

negativ bestimmt. Aber dies ist nur ein Produkt dogmatischer Not. In Wirklichkeit weist uns die eben gemachte Beobachtung wieder auf dasselbe Resultat hin, dass Duns nämlich das menschliche Leben Jesu als persönliches Leben und persönliche Natur — in unserem Sinn — gedacht hat. Aber dann bleibt doch kaum eine andere Christologie nach, als die von Abälard angedeutete: der Logos vereinigte sich mit einem persönlichen Menschen, den er anregte, durchdrang und belebte und der sich in vollendetem Gehorsam mit ihm zu schlechthiniger Abhängigkeit vereinigen liess. Duns hat das nicht „gelehrt", aber er hat so empfunden und gedacht.

Sind wir mit diesen Bemerkungen im Recht, so ist die Christologie des Duns Scotus doch wieder eigenartiger, als man gemeinhin annimmt.[1]) Jedenfalls ist mit diesen Gedanken das dogmenhistorische Problem bezeichnet, das die scotistische Christologie stellt. Wir müssen also dieses Gesichtspunktes im folgenden eingedenk bleiben.

6. Lehrreich für diese Gesamtauffassung der Christologie ist weiter die Behandlung der Formel: deus est factus homo. Die Factio passiva, von der dieser Satz redet, schliesst logisch in sich eine Beziehung des Gemachten zum Machenden, sowie zu einem vorangegangenen Nichtsein. Gott wurde Mensch, da er es früher nicht war und indem er dazu von einem Machenden gemacht wurde (III dist. 7 quaest. 2, 3). In mathematischen Verhältnissen geschieht die factio in der Weise einer Änderung, indem das Gemachte aus der Potenzialität durch die Thätigkeit des Machenden in die Aktualität versetzt wird. Hier dagegen hat das agens supernaturale dem unveränderlichen Logos die menschliche Natur vereinigt. Also es ist eine factio realis, die von der Trinität gewirkt wird, vorhanden; ebenso eine factio passiva, qua homo est factus deus, quae fuit unio passiva naturae humanae ad Verbum. Real ist also die Gottwerdung, resp. die Einigung der Menschheit mit

---

[1]) Schwane hat also von seinem Standpunkt aus ganz Recht, wenn er urteilt (Dogmengesch. der mittleren Zeit S. 288): „Duns Scotus hat sich in der Lehre von der Person und dem Werk des Herrn keine Lorbeeren errungen, auf diesem Gebiet vielmehr mit seinen kritischen Aufstellungen am meisten Fiasko gemacht".

der Gottheit. Nur eine factio passiva secundum dici ist es, wenn man sagt, das Wort sei Fleisch geworden. Die Änderung, welche das Werden mit sich bringt, vollzog sich somit lediglich mit dem Menschen, nicht am Logos (ib. 5. 6). Beide Sätze aber, sowohl der, dass der Mensch Gott wurde, als dass Gott Mensch wurde, sind zu verstehen und herzuleiten aus dem Satz: natura humana unita est personaliter Verbo (ib. 8). Der Sinn der Formel ist wirklich doch nur der, dass der Mensch Gott wurde, nicht aber dass Gott in irgend einem Sinn Mensch wurde. Diese Gedanken weisen uns auf das obige Resultat zurück.

Zwar tritt Duns der Meinung des Thomas entgegen, dass drei Personen eine Natur annehmen könnten, denn, sagt er, in jeder dependentia essentialis sei nur die Beziehung zu einer Person vorstellbar (III dist. 1 quaest. 2, 5). Dagegen, erklärt Duns, sei die andere Frage, ob eine Person mehrere menschliche Naturen annehmen könne, zu bejahen, denn das Abhängigkeitsverhältnis derselben würde sich unter einander nicht ausschliessen, ist doch jede Kreatur von der Gottheit abhängig (ib. quaest. 3, 2). Ja auch das wird als möglich erwiesen, dass die Logosperson sich auch mit anderen, unvernünftigen Kreaturen vereinigte (III dist. 2 quaest. 1, 5. 6). Wie diese Möglichkeiten die berüchtigten Formeln Occams: deus est asinus, deus est lapis (m. Dogmengesch. II, 176) anbahnen, so erweisen sie andererseits, wie völlig fern Duns dem Gedanken einer wirklichen Menschwerdung stand. Die Vereinigung des Logos mit der Menschheit Jesu ist nur so beschaffen gewesen, dass dieselbe Vereinigung gleichzeitig mit vielen anderen Menschen hätte statthaben können.

2. Das Resultat der Unio oder der Gottmensch.

1. Was ist es aber weiter um das Produkt jener unio oder relatio? Es kann keine unitas naturae entstehen, denn dann würde die natura assumens als mit der natura assumpta identisch anzusehen sein. Aber auch nicht eine unitas personae, denn nicht die Person, sondern die Essenz ist das Ziel dieser Einigung. Diese unitas besteht in Wirklichkeit in der unio naturae huius ad illam, nicht so, als wenn dadurch eine neue

durch Verwandlung oder Zusammensetzung seiende Natur entstünde, sondern so, dass die Einheit in der Vereinigung liegt: dico quod non est concedendum, quod sit ad unitatem naturae, sed tantum est ibi unio ad naturam vel ad unitatem unionis naturae cum natura (III dist. 1 quaest. 2, 10). Nicht eine unitas naturae wird also hergestellt, sondern eine Unio, welche in dem Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit besteht, sodass die Menschennatur von der göttlichen Natur so abhängig ist, wie sie es jetzt von ihrer eigenen Person ist (specialis dependentia naturae ad naturam, ib.).

In diesem Abhängigkeitsverhältnis der menschlichen Natur, könnte nun, wie Heinrich von Gent annahm, beschlossen sein ein ständiges Geniessen der menschlichen Natur durch und an der ihr gegenwärtigen göttlichen Natur, indem sie durch die Vereinigung mit dem Logos verklärt und in den Zustand der ewigen Seligkeit versetzt würde. Duns meint dieses mit einer Anzahl von Gründen, unter anderen auch dem, dass unter Voraussetzung jenes frui, eine Eingiessung des übernatürlichen Habitus in die Seele Jesu unnütz wird (III dist. 2 quaest. 1, 3f.), abweisen zu können. Es ist auch nicht notwendig, dass die menschliche Natur verwandelt werde, um die Wirkungen des Logos empfangen zu können, sondern der Logos versetzt sie, wie sie ist, in das Abhängigkeitsverhältnis zu sich (ib. 9).

2. Da nicht *eine* Natur, sondern nur zwei zu einander in Relation stehende Naturen das Resultat der Unio sind, so ist es nur konsequent, zu lehren, dass auch nach der Inkarnation von einem doppelten esse essentiae zu reden, dagegen nur *ein* esse subsistentiae anzunehmen sei. Strittig ist dagegen ein drittes, ob nämlich ein besonderes kreatürliches esse actualis existentiae in Christo anzusetzen sei? Mit anderen Worten, es fragt sich, ob die menschliche und göttliche Natur in Christo nicht nur als abstrakt, sondern auch konkret besondere und different seiende Grössen vorzustellen sind. Auch hier verlässt Duns die üblichen gebahnten Pfade der übrigen Meister der Scholastik, insonderheit auch des Thomas. Heinrich von Gent hat die Frage verneint, denn, da die göttliche Natur bei der menschlichen Personstelle vertrete, sei auch von einem kon-

kreten Fortbestand der menschlichen Natur nach der Menschwerdung nicht zu reden. Duns lässt das nicht gelten. Die Personierung der menschlichen Natur durch die göttliche Person setzt erstere nur in ein Abhängigkeitsverhältnis, wandelt aber nicht ihr esse existentiae; ist die Personalität nur eine Negation des Abhängigkeitsverhältnisses, so wird das konkrete Sein der Natur durch Wegfall derselben nicht modifiziert werden. Ergo quantumcunque persona tollatur, esse naturae non tolletur. Weiter: wenn zu einem Ganzen ein neuer Teil hinzukommt, so wird dieser das Sein des Ganzen nicht verändern, sondern nur eine neue Beziehung des Ganzen begründen. Der Gedanke empfängt hiermit eine neue Nuance. Wäre Heinrich im Recht, so würde das göttliche Sein in Christo durch den Hinzutritt des menschlichen Seins irgendwie zu einem gottmenschlichen Sein modifiziert. Das erste Argument wahrte mehr die Sache der menschlichen, das zweite die der göttlichen Natur. Zu dem Sein der göttlichen Natur kommt das Sein der menschlichen Natur, und obwohl letzteres durch ersteres personiert wird, also aus ihm sein hypostatisches Sein hat, bleibt ihm doch ein besonderes Sein der Existenz (III dist. 6 quaest. 1, 2). Hierdurch stellt Duns sich nicht nur zu Heinrich, sondern auch zu Thomas in Gegensatz. Er führt aber den Gedanken noch weiter fort. So wenig verliert die menschliche Natur ihre Existenz, dass sie sogar für die Existenzweise des Logos wirksam wird. Die Existenz meines Fusses ist nicht meine Existenz, weil ich nicht der Fuss bin, auch nicht sein Subjekt im besonderen, weil ich das Suppositum meiner Natur überhaupt bin. Eher existiert der Fuss durch meine Existenz, so dass er partiell an ihr Teil hat. Aber anders verhält es sich in Christo. Der Logos ist als Subjekt der menschlichen Natur wirksam, weshalb er Mensch genannt wird. Also existiert er in der Existenz dieser Natur (proprie est existens existentia huius naturae, ib. § 5). Indem also der Logos Person der Menschheit Jesu wird, hat er seine existentia an der existentia creata des Menschen Jesus. — Somit ist das Menschliche in Christo als eine konkrete und reale Grösse zu denken, nicht bloss als ideelles oder potenzielles Sein. Der von der Jungfrau Maria Geborene, der den Tod erlitt, der eine von Gott aus dem

Nichts geschaffene Seele hatte, der war wirklicher konkreter Mensch, wie wir auch (cf. Report. III dist. 6 quaest. 1).

3. Spezielle Probleme der Christologie, besonders hinsichtlich des wahren menschlichen Lebens Jesu.

Nachdem wir im allgemeinen den Begriff der unio besprochen haben, wenden wir uns der Erörterung der einzelnen Züge der Menschwerdung zu.

1. Da steht obenan die Frage, ob der Logos sofort und unmittelbar die ganze menschliche Natur annahm, oder ob er den Leib mediante anima annahm, sodass diese zuerst und dann erst jener angenommen wurde? Duns bekämpft diese von Varro vertretene Auffassung, würde doch so der Menschgewordene nicht sofort ein ganzer Mensch, ja überhaupt nicht Mensch. Und weiter könnte man in Frage ziehen, ob er jemals wirklich Mensch genannt werden kann, denn der Leib bliebe nur ein später Hinzutretendes, für seine Menschheit bloss potenzielles Element. Auch müsste bei dem Tode Christi — unter jener Voraussetzung — eine neue Assumption stattgefunden haben, denn da Leib und Seele sich hier von einander trennen, hätte der Leib jetzt direkt angenommen werden müssen vom Logos. Aber auch das ist nicht ersichtlich, warum die Gottheit nicht sollte direkt den Leib angenommen haben (III dist. 2 quaest. 2, 2 f.). Nur in dem Sinne kann jene These aufrecht erhalten werden, dass die Seele die Form der menschlichen Natur ist; sie ist somit dasjenige, worin und wodurch die menschliche Natur und somit auch das Fleisch angenommen werden kann (ib. 5. 6).

Man hat andererseits (so Bonaventura) der Gnade eine solche Mittlerstellung bei der Menschwerdung zugewiesen. Das sei unmöglich. Die menschliche Natur kann nicht als unpersönliche bestehen. Im Moment ihres Entstehens muss sie somit durch die göttliche Person personiert werden, oder sie wird — was ausgeschlossen sein soll — eine menschliche Person. Nun ist die Gnade ein habitus als principium operandi; ihre Mitteilung setzt also ein operari und somit die Personalität des Begnadigten voraus. Also würde die Gnadenmitteilung

die menschliche Person fertig vorfinden, sie könnte also nicht Mittel zur Personierung derselben durch den Logos sein. Somit ist jener Satz falsch (ib. 12). Aus dem genannten Grunde darf auch die Belebung des Leibes Jesu im Mutterleibe nicht vorangehen der Inkarnation: corpus enim animatum, si in aliquo tempore est in se subsistens, est persona (ib. quaest. 3, 3).

2. Von hier aus kommt Duns, den Bahnen des Lombarden folgend, zur Erörterung der Frage, ob Maria in der Erbsünde empfangen sei? Da Christus auch ihr Erlöser sei, und da sie aus menschlichem, d. h. sündlich infiziertem Samen entstand, sowie den natürlichen Übeln, welche Strafe der Sünden sind, unterlag, wird diese Frage für gewöhnlich bejaht (III dist. 3 quaest. 1, 3). Allein gegen diese Gründe können Einwände erhoben werden. Christus, als der schlechthin vollkommene Mittler kann in Bezug auf eine Person auch eine schlechthin vollkommene Vermittlung anwenden. Diese besteht darin, dass er verdiente, dass die ihm am nächsten stehende Person von der Erbsünde bewahrt blieb (4). Das zweite Argument fällt für Duns, vermöge seiner oben dargelegten Erbsündenlehre, von selbst fort, zudem hätte Gott auch im Moment der Erzeugung in der Maria die Infektion durch Mitteilung der Gnade tilgen können. Wenn man schliesslich auf die Leiden rekurriert, so ist es doch nicht undenkbar, dass Gott jemanden die ihm nützlichen Leiden treffen lässt, ihn aber von den ihm schädlichen befreit. Da die Erbsünde schädlich ist, so wäre dieses somit erklärlich (ib. 8). Aus dieser Betrachtung ergibt sich also die Möglichkeit der Freiheit der Maria von der Erbsünde. Es kann Gott, wie er sonst in der Taufe die Sünde tilgt, es auch im Moment der Konzeption thun (9). Sicut posset post primum instans conferre ei gratiam, ita posset et in primo instanti (14). Aber hiemit ist im Sinne des Duns nur eine Möglichkeit bezeichnet. Ausdrücklich stellt er dem Leser die Möglichkeiten zur Auswahl: dass Maria von Erbsünde frei war, dass sie ihr nur für einen Moment unterstand und dass sie per tempus aliquod in der Erbsünde war. Freilich ist ihm selbst die erste Möglichkeit die sympathischste: Quod autem horum trium quae ostensa sunt esse possibilia factum sit, deus novit; si auctoritati ecclesiae vel auctoritati

scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est attribuere Mariae (10). Die positive Meinung des Duns tritt auch an einer anderen Stelle recht deutlich hervor, Report. III dist. 18 quaest. 1, 14: virgo beata quae nunquam fuit inimica actualiter respectu peccati actualis et forte nec pro peccato originali, quia fuit praeservata, ut supra dictum est.

Aber auch bei dieser Annahme habe Maria natürlich des Erlösers bedurft, sofern nur durch seine Gnade sie vor der Erbsünde bewahrt blieb, er war ihr mediator praeveniens (ib.). Christi Passion war von Gott im voraus speziell als Erlösungsmittel für sie acceptiert (ib. 17). — Wollte man aber sagen, dass sie doch jedenfalls zuerst Adams Tochter und als solche Sünderin, und dann erst eine Begnadigte war, so ist auch das nach Duns kein zwingender Schluss: aus der Herkunft von Adam folge an und für sich weder die Gerechtigkeit noch der Mangel derselben. Aber wenn sie erst durch einen göttlichen Akt gerecht wurde, war sie dann nicht früher ungerecht? Auch das ist falsch, da hier letzteres durch ersteres eben ausgeschlossen werden soll (ib. 17) u. s. w. Ja, selbst wenn man die Seele im Moment der Konzeption, durch die fleischliche Zeugung entstehen lässt, ist keine Nötigung von erbsündlicher Infektion zu reden, vorhanden, da, wenn Gott in demselben Moment die Gnade der Seele eingoss, diese vom Fleisch nicht infiziert werden konnte (ib. 20).

Einen Lehrsatz über die immaculata conceptio hat Duns, genau genommen, nicht entwickelt, er hat nur, mit der ihm eigenen Disputationslust, wie so oft die Erbsündentheorie angegriffen und die Möglichkeit der gegenteiligen Ansicht erwiesen. Denn es ist deutlich, dass seine Auffassung auf das engste mit seiner Erbsündenlehre zusammenhängt; ebenso aber, dass an dieser bemessen der Vorzug der Maria vor den übrigen Sterblichen als ein relativ geringer erscheint. Duns hat die Möglichkeit der Sündlosigkeit der Maria als Hypothese empfohlen, ohne ein sonderliches Interesse an derselben zu verraten. Die Gründe, die er bietet, sind seinem Orden später zu pass gekommen, aber es ist nicht genau, wenn man ihn selbst die Lehre von der immaculata conceptio zur „allgemeinen An-

nahme“ bringen und zu einer „Ehrensache für den Orden“ erheben lässt. [1])

3. Die Sündlosigkeit der Geburt Christi wird nur kurz behandelt (ib. quaest. 2). Indem Duns dann fortschreitet zur Besprechung des Titels „Gottesmutter“, sieht er sich veranlasst eine Theorie über das Verhältnis von Mann und Weib bei der Zeugung zu entwerfen. Die Ansicht des Thomas, dass der Vater die aktive Ursache bei der Erzeugung sei, während die Mutter sich nur passiv verhalte, wird widerlegt. Mann und Weib gehören zu derselben Spezies, also können ihre natürlichen Kräfte einander nicht schlechthin als aktiv und passiv entgegengesetzt sein. Man mag es sich nun so denken, dass der männliche Samen bei der Erzeugung sofort in das Kind verwandelt wird, oder dass der Same als aktive Kraft im Moment der Erzeugung bleibt, in keinem Fall ist die Aktivität der Mutter ausgeschlossen, ja dieselbe erscheint sogar erheblicher als die des Vaters. Dazu kommt, dass der Vater eben nur den Samen hergibt, während die ganze weitere Entwicklung bis zur Geburt unter dem Einfluss der condiciones matris (Zustand der Gebärmutter etc.) erfolgt. Ferner, die Mutter liebt die Kinder von Natur mehr als der Vater, sie können ihr mehr als ihm ähnlich sehen. Auch diese Züge weisen auf aktiven Anteil der Mutter bei der Empfängnis zurück. Die Rolle, welche jene Theorie der Mutter zuweist, entspricht also nicht dem Thatbestand; die Mutter wird wie ein blosses Gefäss gedacht, oder ihr wird keine erheblich andere Rolle zugewiesen, als die ein Mensch hat, in dem an einer faulen Stelle des Körpers ein Wurm entsteht (III dist. 4 quaest. unic. § 3 f. 13). Auch dem Weibe eignet also eine virtus activa bei der Empfängnis. Hierbei bleibt es auch den Auffassungen des Bonaventura und Varro gegenüber. Nach ersterem kommt der weiblichen Natur eine gewisse Aktivität bei der Empfängnis zu, die aber nicht zur Auswirkung gelangt sei, indem der heilige Geist ihr zuvorkam. Der Grund für diese Einschränkung liegt in der Erbsünde, die nach Bona-

---

[1]) Z. B. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit S. 424 f., vgl. oben S. 43.

ventura der Maria anhaftete. Varro dagegen meinte, der heiligen Jungfrau sei im Konzeptionsmoment eine übernatürliche Kraft mitgeteilt worden, vermöge deren sie dem heiligen Geist habe kooperieren können. Gegen beide Ansichten wendet Duns ein, dass sie die wirkliche Mutterschaft der Maria aufheben; hat sie überhaupt keinen aktiven Anteil an der Entstehung Jesu, so ist sie ebensowenig seine Mutter, als wenn ein solcher Anteil ihr durch das Accidenz einer übernatürlichen Kraft verliehen würde; sie wäre nicht per se et vere, sicut aliae matres Mutter Jesu (ib. 5. 6).

Nun kann angenommen werden, dass die drei Momente zur Erzeugung eines Körpers, nämlich die Versetzung des Samens resp. des Blutes, aus dem der Körper des Kindes gebildet wird, an den hiefür geeigneten Ort, sowie die Gestaltung und die Verdichtung des Körpers (ib. 7), bei Maria in einen Moment fielen, sodass ihr Blut nicht zur Gebärmutter strömte, auch keine allmähliche Figuration eintrat, sed in ultimo instanti illius temporis erat in loco isto corpus figuratum et densum (8). Auch in diesem Fall hat die heilige Jungfrau nach Art aller Weiber aktiv zur Entstehung des Kindes mitwirken können. Der heilige Geist konnte dabei „die Rolle eines natürlichen Vaters ausfüllen", und Maria vermochte mitzuwirken in der Kraft der weiblichen Kausalität bei der Zeugung. Ihre Thätigkeit war demgemäss die ihrer Art natürliche, indem der heilige Geist das für die erste, männliche Kausalität erforderliche von sich aus leistete (12). So betrachtet, kann Maria die natürliche Mutter Jesu genannt werden.

Indem aber ihre natürliche Anlage auf nicht natürlichem Wege in Thätigkeit gesetzt wurde, ist sie auch in wunderbarer Weise Mutter Jesu. Das gilt auch im Hinblick auf die der Geburt vorausgehenden Momente, die entweder in einen Augenblick, oder doch in einen sehr viel kürzeren Zeitraum als gewöhnlich und natürlich ist, zusammengedrängt waren (14).

Diese Betrachtungen bieten ein wunderliches Gemenge dar von ungezügeltem Wunderglauben, logischem Fanatismus, gynäkologischer Gelehrsamkeit und — gewissen rationalistischen Neigungen. Ein Wunder über alle Wunder verlegt das fertige Kind in den Leib der Mutter, aber diese muss doch dabei die

ganze Aktivität ihrer natürlichen Fruchtbarkeit entfaltet haben! Und doch ermangelt auch dieser Abschnitt, trotz aller krausen und abstrusen Ideen, nicht der Wichtigkeit. Wenn unser Denker — im Gegensatz zu den Zeitgenossen — dem Weibe eine gewisse Aktivität bei dem Empfängnisakt zuschreibt, so hat das für die Christologie den Erfolg, dass wirklich menschliche Faktoren bei der Entstehung Jesu wirksam waren.

4. Duns wendet sich sodann der Besprechung einer Anzahl von Fragen zu, welche die menschliche Natur Jesu betreffen. Hier lässt sich wieder die Beobachtung feststellen, dass er für das rein menschliche Leben Jesu mehr Verständnis gehabt hat, als etwa Thomas. Aber daran, dass all die Anregungen, welche die mittelalterliche Erbauungslitteratur — man denke an die Anschauung des Menschen Jesus, welche Bernhard und Franz gewonnen hatten — in dieser Hinsicht darbot, ausgebeutet worden wären, kann nicht die Rede sein. Aber die folgenden Erörterungen werden uns eine Bestätigung für die oben (S. 240 f.) ausgesprochene Beobachtung über das persönliche menschliche Leben Jesu bringen.

Der Mensch Jesus ist prädestiniert Gottes Sohn zu werden, lehrt Duns, mit Augustin (III dist. 7 quaest. 3). Die Prädestination ist praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam (l. c. § 2). So ist auch die menschliche Natur Jesu präordiniert zur Herrlichkeit und zu der Unio mit dem Logos, die dadurch Beziehung zur gloria hat, dass diese durch jene vergrössert wird. Die Unio bedeutet für die Person Christi in diesem Zusammenhang etwa das, was die merita de congruo für uns besagen. Also Jesus war prädestiniert. Duns selbst erhebt jetzt den Einwand: nur Personen können prädestiniert werden. Da an die Logosperson natürlich nicht zu denken ist, so tritt die menschliche Personalität Jesu wieder in Sicht. Duns hilft sich durch die Unterscheidung, dass während sonst die Personen präordiniert werden, hier, da die Person nicht prädestinabel ist, die Natur Gegenstand der Prädestination ist.

Wichtiger als diese fragwürdige Auskunft ist eine hieraus abgeleitete Hypothese, die Duns mit vielen mittelalterlichen Lehrern teilt, nämlich, dass auch ohne Eintritt der Sünde

Christus Mensch geworden wäre.[1]) Der Wille richtet sich zuerst auf das dem letzten Zweck Nächstgelegene. Es ist also im göttlichen Willen die gloria einer Seele vor der gratia für dieselbe, gewollt. Nun steht die Seele Christi zum letzten Zweck in einer näheren Beziehung als die übrigen Seelen. Also will Gott für die Seele Jesu die gloria, bevor er sie für die übrigen Menschen, somit für Adam, will. Dann ist aber jener göttliche Wille auch früher als die Voraussicht des Falles Adams: ergo a primo prius vult animae Christi gloriam quam praevideat Adam casurum (ib. § 3). Wie diese Seele, so hat Gott auch alle Engel und Menschen ad illam curiam coelestem quos voluit habere, erlesen, ohne Beziehung zur Sünde; nullus est praedestinatus tantum, quia alius praevisus est casurus (ib. 4).

5. Die grössere Selbständigkeit der menschlichen Natur Jesu, wie sie im Zusammenhang mit der aktiven Thätigkeit seiner Mutter bei der Empfängnis sich ergab, tritt auch bei der Erörterung der Frage, ob eine oder zwei Sohnschaften (filiatio) in Christo anzunehmen seien? Thomas, Bonaventura, Heinrich, Gottfried nehmen e i n e Sohnschaft an, weil diese am Subjekt hafte und in Christo nur e i n Subjekt sein, sowie deshalb weil zwei Dispositionen derselben Art nicht in e i n e m sein können. Duns bestreitet beide Gründe. Gegen den ersten gilt, dass wenn das Fundament der Filiation plurifiziert werden kann, auch diese selbst des Plurals fähig sein müsse. Das könnte nur dadurch entgründet werden, dass entweder jede Relation in Christo oder die besondere Relation des Ursprunges Christi als nicht plurifikabel erwiesen würden. Aber ersteres ist unmöglich, weil sonst Christus keine Relation mit anderen gemein haben könnte; letzteres, weil wir mit dem Damascener von zwei Generationen Christi reden müssen. Ausserdem hat der Vater zwei Relationen des Ursprunges, nämlich zum Sohn und zum Geist, also kann auch die Möglichkeit eines doppelten Ursprunges in positivem Sinn für Christus nicht in Abrede genommen werden (III dist. 8 quaest. un. § 3. 4). — Was aber den zweiten Hauptgrund anlangt, so ist er einfach falsch,

---

[1]) Vgl. D o r n e r, Lehre von der Person Christi II, 437 ff.

da etwa eine Ursache zu verschiedenen Effekten Beziehung haben kann, oder viele Phantasiebilder zugleich in dem nämlichen Phantasieorgan sein können. Das gilt auch von der Filiation bezw. der Paternität. Zudem ist es auch nicht richtig, wenn Thomas die ewige und zeitliche Filiation in eine Spezies zusammenfasst (5 ff.).

Demgemäss ist positiv zu sagen, quod alia est filiatio in Christo ad patrem et alia ad matrem et utraque est realis. Indem Christus einen doppelten Ursprung hat, ist er Sohn im doppelten Sinn, nämlich ewig und zeitlich. So wenig die ewige Paternität des Vaters sich auf den Menschensohn als solchen beziehen kann, so wenig kann die zeitliche Filiation dasselbe mit der ewigen sein. Neben die ewige Paternität tritt daher die zeitliche Maternität der Maria, und dem entspricht die zeitliche und ewige Generation und Filiation. Die eine ist nicht minder real als die andere. Bezüglich der ewigen Sohnschaft wird das zugestanden. Aber es gilt auch von der zeitlichen Sohnschaft. Maria war bei Jesu Empfängnis nicht minder thätig, als wenn sie einen blossen Menschen hätte gebären sollen; und Jesus empfing nicht minder die menschliche Natur von ihr, als wenn er ein blosser Mensch hätte werden sollen (10 f.). Liegt hier also dasselbe Sohnesverhältnis wie bei allen Menschen vor, so ist Christo ebenso wie ihnen die volle menschliche Filiation zuzusprechen. Auch hier ist das Interesse des Duns an der ungeschmälerten Realität der menschlichen Natur Christi ersichtlich.

6. Aus diesen Gedanken ergeben sich zwei Folgerungen. Die erste betrifft die Anbetung Christi. Auch hier macht sich die strenge Unterscheidung zwischen Gottheit und Menschheit geltend. Der menschlichen Natur kommt nur die hyperdulia zu, quae est extrema reverentia exhibita creaturae (ib. dist. 9 quaest. un. § 9. 11 f.). Die anbetende Verehrung kann entweder aus der bonitas intrinseca des Angebeteten abgeleitet werden, oder daraus, dass durch dieselbe als causa secunda dem Anbetenden ein grosses Gut zu teil wird. In diesem Sinn ist der Mensch Jesus causa meritoria salutis nostrae und als caput ecclesiae in der letzten Weise zu verehren (l. c.). Dagegen gebührt Christo als Gott und als dem, der in sich die bonitas infinita intrinseca hatte und als causa

principalis die Erlösung bewirkte, natürlich, wie auch dem Schöpfer, die adoratio (ib. § 8).

7. Die zweite Folgerung betrifft die Frage, ob Christus Gottes Adoptivsohn genannt werden könne? Die Frage wäre mit Sicherheit zu verneinen, wenn der Begriff der Sohnschaft ausschliesslich an der Person, und nicht auch an der Natur haftete. Der Begriff der Adoption hat bei den Juristen eine dreifache Beziehung: die Extraneität infolge Mangels der natürlichen Erzeugung, den freien gütigen Willen des Adoptierenden und die Bestimmung des Adoptierten zur Erbschaft und zum ius succedendi. Es ist klar, dass der Begriff auf die göttliche Natur Christi keine Anwendung finden kann; aber es scheint, dass die Extraneität auch zu der menschlichen Natur Jesu wegen ihrer Unschuld nicht passe (III dist. 10 quaest. un. § 2). Doch dies letztere lässt sich nicht halten. Denn sonst wäre die von der Erbsünde frei gebliebene Maria, oder wären auch die sündlosen Engel mehr als Adoptivkinder Gottes. Zudem wird hier ein dem Begriff der Adoption fremdes Element hineingetragen, als wenn die Feindseligkeit zur Extraneität gehöre, während diese doch bloss den durch die Generation bedingten Mangel eines natürlichen Anrechtes auf die Erbschaft bezeichnen soll. Nun hat aber kein zeitliches Wesen, also auch nicht der Mensch Jesus als solcher, ein Anrecht auf das ewige Erbe. Also kommt ihm diese Extraneität zu, deren es zur Adoption bedarf. Sonach ist Jesus seiner Menschheit nach als Adoptivsohn Gottes zu bezeichnen (3). Wollte man dem dadurch entgehen, dass ja Christus im ersten Moment seines Daseins schon die Gnade und damit das Recht der Erbschaft hatte, also nie der Extraneität unterstand, so würde doch dagegen sprechen, dass auch ein etwa in der Gnade erschaffener Engel nicht mehr als ein Adoptivsohn Gottes sein könnte, vor allem aber, dass es sich hier nur darum handelt, ob die Generation als Generation das Erbrecht verleiht oder nicht. Dies würde aber von dem zeitlich entstandenen Menschen Jesus nicht gelten können (4). Somit bleibt es bei dem gewonnenen Resultat, zu dem sich Duns auch in den Reportata ausdrücklich bekennt. Ein Adoptivsohn Gottes war also der Mensch Jesus. Duns sieht sich genötigt, das auf die menschliche Natur des

Herrn einzuschränken. An sich läge es nur nahe an die menschliche Person zu denken.

8. An die entwickelten Gedanken schliesst sich nun weiter die Frage an, ob Christus Kreatur genannt werden könne. Bonaventura hat das verneint, da eine Kommunikation der Idiome nicht möglich sei, wenn dieselben sich direkt widersprechen, wie etwa in diesem Fall der zeitliche Anfang der Ewigkeit widerspräche. Varro dagegen bejahte die Frage, sofern diese Bejahung auf die Menschheit Jesu bezogen wird, an sich aber sei die Frage wegen der häretischen Misdeutung zu verneinen. Duns kommt eigentlich auf dasselbe heraus, es handelt sich um einen belanglosen Wortstreit, da die Kreatürlichkeit der Menschheit natürlich festgehalten wird (III dist. 11 quaest. 1). — Ähnlich liegt es mit der anderen Frage, ob Christus Kreatur sei? Subjekt und Prädikat dürfen einander nicht einfach ausschliessen, das wird auch dadurch nicht ermöglicht, dass man das Subjekt verdoppelt. Wohl aber ist es möglich die Spannung dadurch zu heben, dass das Prädikat als nur in bestimmter Beziehung giltig gesetzt wird. Ich kann weder sagen: der Äthiopier ist weiss, noch: der Äthiopier, der Zähne hat, ist weiss, wohl aber: der Äthiopier ist weiss hinsichtlich seiner Zähne. In diesem Sinn kann die Kreatürlichkeit von der Menschheit Christi, nicht aber von Christus an sich oder auch Christus dem Menschen prädiziert werden (III dist. 11 quaest. 2, 3 f.)

Die Frage, ob Jesus sündigen konnte, kann, wenn man rein abstrakt an die Wandelbarkeit seiner menschlichen Natur denkt, bejaht werden. Indem aber Christus durch die Union mit der göttlichen Natur selig wird, ist auch seine menschliche Natur in derselben Weise zum Sündigen unfähig wie es die Seligen sind[1]) (III dist. 12 quaest. un. § 2. 3). Diese Unfähigkeit zu sündigen soll aber nicht eigentlich aus der Anschauung des Logos oder der gloria und gratia abgeleitet werden, denn erstere könnte als Erkenntnis den Willen nicht bestimmen und letztere machten die Sünde zwar unwahrscheinlich aber nicht unmöglich. Die Sündlosigkeit erklärt sich aus der völligen

[1]) Vgl. weiter unten die Eschatologie.

Befriedigung, die der Wille Jesu als Liebe in Gott fand: plenissima fruitio quam Christus habuit (Report. III dist 12 quaest. un. 2). Auch hier wird also ein Versuch rein psychologischer Erklärung gemacht.

9. Von grösserem Interesse als diese logischen Exerzitien sind wieder die folgenden Fragen, die sich auf die Ausstattung Jesu mit Gnade und auf die Art und den Umfang seines Erkennens beziehen, denn hier erlangt man einen gewissen Einblick in das konkrete Christusbild unsers Autors. In vier Fragen verläuft der Abschnitt, der der Gnadenausrüstung gewidmet ist (III dist. 13).

1) Konnte Christus die höchste Gnade, deren die Kreatur fähig ist, zugeteilt werden? Da die menschliche Natur Christi der höchsten Union mit Gott fähig ist bezüglich des Seins, so auch bezüglich des Handelns. Die Union in dieser Hinsicht vollzieht sich aber durch die Mitteilung des Habitus der Gnade. Und entsprechend der Seinseinigung konnte auch dieser im höchsten Mass der menschlichen Natur Jesu zu Teil werden (quaest. 1). — 2) War diese höchstmögliche Gnade wirklich der Seele Christi mitgeteilt? Unter Berufung auf Bibelstellen und andere Autoritäten wird das kurz bejaht (quaest. 2). — 3) War es möglich, dass der Wille Christi den der Kreatur höchstmöglichen Genuss hatte? Ja, denn Christus hatte, wie gezeigt, die höchstmögliche Gnade. Die Gnade ist aber die übernatürliche Ursache, die den Akt der Fruition bewirkt (quaest. 3). — 4) Konnte aber die Seele Christi den höchsten Geuuss Gottes ohne die höchste Gnade haben? Da die höchste Gnade durch e i n e n Akt geschaffen werden konnte,[1]) so konnte sie auch sofort zu Anfang der Seele Christi ganz eingegossen werden. Es ist probabile zu sagen, dass Gott Christo die höchstmögliche Gnade mitteilte, das ist die summa gratia creabilis (quaest. 4, 5. 9). Die Gnade ist aber Christo in einzigartigem Mass mitgeteilt worden; dies ist aus der potentia ordinata Gottes zu erklären, die nur das Haupt der Kirche, von dem die Gnade in die Glieder der Kirche einströmt, mit

[1]) Über den Gnadenbegriff ist in anderem Zusammenhang unten zu reden.

dem höchstmöglichen Grade der Gnade ausrüstete, wiewohl de potentia absoluta natürlich auch anderen Kreaturen dieser Gnadengrad hätte zu Teil werden können (ib. 8). Nun wäre es ja an sich auch möglich, dass Gott der Seele Christi die höchste Fruitio ohne Vermittlung der Gnade mitteilte, da die Seele eines solchen Accidenz fähig ist. Die Seligkeit besteht aber in Willensakten, welche zur causa secunda den Habitus der Gnade haben. Will man die obige Frage bejahen, so müsste man Gott, als die erste Ursache, irgendwie die Gnade in der Seele Christi supplieren lassen. Aber Duns ist doch der anderen Ansicht zugethan, nach der die Gnade so auf den Willen Christi einwirkte, dass dieser in sich die Willensakte des Genusses der Gottheit erzeugte und zu erzeugen vermochte (ib. 19).

Dies Resultat ist wieder von grosser Bedeutung. Der Mensch Jesus empfing also von Gott zu seinem sittlichen Handeln wie zum Vollzug der Willensakte der Seligkeit den übernatürlichen Habitus der Gnade. Es kam somit in ihm zum Handeln auf demselben Wege der Vermittlung wie bei allen Menschen. Nur besass er die Gnade und die durch dieselbe vermittelte ethische Vollkommenheit und Seligkeit in dem höchstmöglichen Grade oder in der Weise, wie sie den Seligen zu eigen ist. Die Absicht unseres Dogmatikers ist also darauf gerichtet, das sittliche und religiöse Leben des Menschen Jesus psychologisch zu erklären. Er denkt sich dies Innenleben so, wie er sich das Leben der seligen Vollendeten vorstellt. Zu dieser Betrachtung treten aber erläuternd und weiterführend die Erörterungen über das verdienstliche Handeln Christi, denn dieselben zeigen, dass Christus sich auch in den Formen der menschlichen Sittlichkeit bewegt hat. Wir kommen weiter unten hierauf zu sprechen.

10. Hier ist zunächst die Frage nach der Erkenntnis Christi zu untersuchen.

Es sind zwei Fragen zu stellen, ob der Intellekt der Seele Jesu unmittelbar vollendet wurde durch die vollkommenste für die Kreatur erreichbare Schauung des Logos, und ob dieses Erkennen fähig war, im Logos alles zu schauen, was der Logos schaut? (III dist. 14 quaest. 1, 1). — Die erste Frage ist zu

bejahen. Der Seele Jesu kam die summa fruitio zu, dieser setzt aber voraus die summa visio. Diese kann aber der Seele Christi unmittelbar zu Teil geworden sein, da sie die Potenz zu derselben oder diese Perfektibilität besass, es also irgend welcher Mittel nicht bedurfte (ib. quaest. 1, 2). Auf diese Schauung ist der Geist angelegt und in ihr findet der Intellekt erst seine volle Befriedigung. Der Logos selbst ist es, der in der Seele Christi, indem er ihr gegenwärtig ist, unmittelbar und supernatural die Schauung des Intellekts erzeugt. Diese Schauung hat zum Gegenstand den unendlichen Inhalt des Intellekts des Logos; das widerstrebt aber nicht der Natur des Geistes, da der Intellekt darauf angelegt ist das Unendliche zu ergreifen: Itaque posset dici, quod intellectus animae Christi potest passive recipere visionem Verbi primo et immediate, et hoc ita, quod non perficiatur prius aliquo lumine tanquam forma absoluta alia a visione (ib. quaest. 2, 3. 4).

In Bezug auf die zweite Frage hat Thomas behauptet, die Seele Jesu habe nicht alles erkennen können, was der Logos erkennt, wenigstens nicht im Sinne einer scientia simplicis notitiae, sondern nur in der Weise der scientia visionis. Jene ist die ruhende Erkenntnis alles Seienden, des Wirklichen wie des Möglichen, sie ist nur der göttlichen Natur möglich. Diese ist die durch Vision vermittelte Erkenntnis dessen was in einer besonderen Zeit wirklich ist. Ohne diese Beschränkung müsste nämlich vom geschöpflichen Intellekt gesagt werden, dass er in den unendlich vielen Wirkungen die unendliche Ursache oder Gott selbst begreife. Das ist aber unmöglich (9). Gerade hier setzt die Polemik des Duns ein. Das Erkennen der Unendlichkeit Gottes ist nicht dasselbe wie das Begreifen oder Verstehen des unendlichen Gottes. Wer in den unendlich vielen möglichen Wirkungen die Unendlichkeit Gottes erkennt, hat sie darum noch lange nicht begriffen. Wer im Logos etwas als Gewirktes erkennt, hat dadurch noch nicht begriffen, wie und wodurch diese Wirkung entstand (10 f.). Also die Seele Christi erkennt oder nimmt wahr alles Mögliche im Logos, nicht nur Vergangenes, sondern auch Zukünftiges, aber sie begreift das Erkannte nicht. Damit soll aber nicht ge-

sagt sein, dass die Seele Christi nur habituell in einer Schauung, nicht aktuell alles im Logos schaue, wie Heinrich und Bonaventura lehren. Aber dann -- wendet Duns ein -- müsste es einen erschaffenen Habitus geben, der auf unendlich viele Objekte gerichtet ist; aber das Erschaffene ist nicht unendlich. Meint man aber, der Habitus sei nicht an sich unendlich, sondern begründe blos unendlich viele Beziehungen zu der unendlichen Anzahl von Objekten, so würde man gerade darauf geführt, was man vermeiden wollte, nämlich die aktuelle Erkenntnis von unendlich vielen Objekten (13 f.).

Duns legt daher eine andere Auffassung vor. Die Seele sieht alles actualiter im Logos. Dem Intellekt ist der Trieb zur Erkenntnis jedes Objektes eigen und diese ist ihm möglich. So steht es auch mit der Erkenntnis im Logos, die die vollkommenste Erkenntnis ist. Und zwar kann der Intellekt unendlich viele Objekte erkennen. Kann er nämlich von zwei zugleich Erkenntnis gewinnen, so auch von unendlich vielen. Nun kann aber die unendliche Zahl dieser Objekte als dem kreatürlichen Intellekt inkompossibel bezeichnet werden. Dem begegnet Duns durch eine subtile Erörterung. Ein an sich rezeptives Vermögen ist ebenso vollkommen in seiner Art, wenn es potenziell bleibt gegenüber den vielen möglichen Akten, als wenn es die Potenzen in Akte umsetzt, denn die Akte fallen eigentlich nicht unter den Begriff des Rezeptiven. Nun befindet sich der Intellekt jederzeit und zwar gleichzeitig in der Potenzialität für alle möglichen Bethätigungen, etwa Visionen. Wenn nun diese Potenzialität in unendlich viele Akte umgesetzt wird, so ist dadurch der Seele keine grössere Infinität mitgeteilt, als sie an sich hatte (ib. 16). Also konnte die Seele Jesu unbeschadet ihrer Kreatürlichkeit gleichzeitig unendlich viele Objekte im Logos schauen. Dies kann aber verschieden vorgestellt werden. Erstens so, dass die Seele *eine* Vision hatte, in der sie den Logos als primäres Objekt schaute und in ihm als sekundäre Objekte alle sonstigen Erkenntnisobjekte, zu denen sie besondere Beziehungen einnimmt. Der Einwand, dass dann der Akt der Vision unendlich sein müsse, sofern er diese unendlich vielen Beziehungen herstelle, wird dadurch widerlegt, dass diese Beziehungen nicht aktuell sind,

also jener Akt nicht unendlich viel Relationen wirklich real macht. Zweitens könnte man aber auch sagen, dass die Seele vom Logos zugleich unendlich viel Visionen des Objekts empfängt. Da aber der Seele Christi hier Unendliches beigelegt wird, scheint diese Meinung — gemäss der Autorität der Theologen und Philosophen — nicht richtig zu sein (18). Aber bei dieser oder jener Auffassung bleibt doch immer die Schwierigkeit, dass der menschliche Intellekt irgendwie zu dem Unendlichen in zu nahe Beziehung rückt, sei es dass er eine Vision bezüglich unendlich vieler Objekte oder dass er unendlich viele Visionen hatte. Man versteht nicht, wie der endliche Intellekt sollte unendliche Visionen aus sich hervorrufen können (19).

Da also gegen die entwickelte Auffassung Zweifel erhoben werden können, weist Duns auf einen weiteren Weg der Lösung hin: Die Seele Jesu sieht alles im Logos habitualiter, nicht aber actualiter. Aber diese Formel Bonaventuras (oben S. 259) ist anders zu deuten, als dieser es that. Durch die Schauung, welche die Seele auf den Logos richtet, wird ihr die ganze Welt der Objekte, die sich in ihm widerspiegelt, potenziell gegenwärtig und dadurch habituell bekannt. Das Wort bewirkt aber diese Schauung als willentlich wirksamer Spiegel des Weltalls (ut speculum voluntarium repraesentans omnia). Nicht also schaut die Seele distinkt und im einzelnen die unendlich vielen Objekte, sondern eine allgemeine und habituelle Erkenntnis derselben wird ihr zu Teil. Die besondere und genauere Erkenntnis erwirbt sie aus der Berührung mit den wirklichen Objekten. Diese Erkenntnis ist also nicht aktuell, und deshalb sind ihre Akte auch nicht simultan. Es ist nämlich nicht möglich, dass eine endliche Kraft mit gleich kräftiger Aufmerksamkeit gleichzeitig mehrere oder gar unendlich viele Objekte schaut. Ebenso würden aber die seelischen Funktionen Jesu unter Voraussetzung einer simultanen Schauung aller Objekte in einen Abstand zu der übrigen Menschheit gesetzt werden, der nicht wohl angenommen werden zu können scheint. — Das Resultat der Erörterung lässt sich dahin zusammenfassen, dass die Seele Christi habituell und potenziell alle Dinge erkennt, dass aber die konkrete Erkenntnis sich in einzelnen

Akten und an einzelnen Objekten, je nach dem gerade vorliegenden Interesse der Seele, allmählich vollzieht, licet Verbum ut voluntarie ostendens omnia sit praesens voluntarie illi animae, ipsa tamen non potest simul omnia recipere, sed quodlibet singillatim et ita potest videre quodcunque de numero infinitorum ad quod se convertit (ib. 20).

11. Man unterscheidet eine cognitio abstractiva und intuitiva. Beide können sich sowohl auf die Natur als auf das einzelne Ding erstrecken. Unter der abstraktiven Erkenntnis versteht Duns eine von der wirklichen Existenz des Dinges abgelöste Erkenntnis desselben als Sein; unter der intuitiven die Erkenntnis der Quiddität des Dinges nach seiner konkreten Existenz (s. II dist. 3 quaest. 9, 6). In dieser Hinsicht ist nun zu sagen, dass, vermöge der abstraktiven Erkenntnis, die Seele Jesu habitualiter alle Universalien erkennt und zwar vermöge gewisser, der Seele mitgeteilter, species infusae. Diese eingegossene Erkenntnis vom Sein der Dinge muss für die Seele Christi ähnlich wie für die Engel angenommen werden. Dagegen ist nicht eine solche eingegossene abstraktive Erkenntnis bezüglich der einzelnen Dinge anzunehmen, da das — ebenso wie die Mitteilung dieser Erkenntnis durch species propriae — auf eine Wirkung unendlich vieler Spezies in einem kreatürlichen Geist führen würde. Wohl aber kann die Eingiessung einiger species propriae zugestanden werden (III dist. 14 quaest. 3, 4. 5). Darnach wäre also zu sagen, dass Christus eine doppelte habituale Erkenntnis hatte, die durch die Anschauung des Logos gewirkte und die durch die species infusae in seiner Seele erzeugte Erkenntnis von den Universalien. Beide sollen nach einem Wort Augustins einander kompossibel sein, ohne dass allerdings einleuchtet, wozu es dieser zweiten Erkenntnisquelle neben der ersten bedürfte. Durch die Beschränkung aber, die Duns dieser eingegossenen Erkenntnis auferlegt, tritt er wieder in Gegensatz zu Thomas, der sie für eine vollkommene und umfassende ansah.

Die intuitive Erkenntnis von dem Ding als einem konkret existierenden ist vollkommen, wenn sie ein gegenwärtiges Ding erfasst, dagegen unvollkommen, sofern sie opinio de futuro vel memoria de praeterito ist. Es liegt in der Sache, dass die

Seele Jesu diese Erkenntnis von den konkreten Vorgängen der Vergangenheit oder Zukunft nicht durch die Anschauung des Logos erlangen konnte, denn diese intuitive Erkenntnis besteht eben im Erfassen der konkreten und gegenwärtigen Existenz des Dinges. Eine solche Erkenntnis von der sessio Petri konnte also nicht durch Anschauung des Logos, sondern nur durch die Anschauung des gegenwärtigen historischen Faktums erworben werden. Aber auch durch species infusae konnte diese geschichtliche Erkenntnis nicht erlangt werden, denn ihrem Wesen nach sind diese nur abstrakte Begriffe, können also, ebensowenig wie etwa angeborene Ideen, ein Bild erzeugen von dem kontingenten und konkreten, sagen wir geschichtlich werdenden Zusammenhang jener Begriffe. Von diesen kontingenten Wahrheiten konnte die Seele Jesu also Erkenntnis nur erwerben durch die Einwirkung derselben als gegenwärtiger oder durch die konkrete Anschauung derselben. Deshalb muss die Erkenntnis Jesu auf diesem Gebiet als eine fortschreitende, allmählich sich entwickelnde, wie die aller Menschen es ist, bezeichnet werden: profecit sicut et alia anima, quia alia et alia obiecta alio et alio modo cognovit. Auch das Vergangene war für ihn nicht Gegenwart, sondern konnte nur im Gedächtnis festgehalten werden, als unvollkommene Erkenntnis, bemessen an der Vollkommenheit der Erkenntnis des gegenwärtigen Objekts. Hoc modo Christus per experientiam didicisse dicitur multa, hoc est per cognitiones intuitivas, id est illarum cognitorum quantum ad existentiam et per memorias derelictas ab eis (6 f.). Demnach sind auch die Worte des Lukas-Evangeliums (2, 52), dass Jesus fortgeschritten sei an Weisheit, wörtlich zu nehmen: textus evangelii non est exponendus, ut tantum profecit secundum apparentiam. Die Sache liegt also so, dass die Seele Christi zwar Erkenntnis aller Ideen besass, aber hinsichtlich der intuitiven Erkenntnis der einzelnen Dinge Fortschritte machte: non quod aliquorum cognitionem abstractivam habitualem acquisivit, sed intuitivam tam actualem quam habitualem (ib. 8). — Das Resultat dieser Betrachtung ist also: Wiewohl die Seele Christi vermöge ihrer Gemeinschaft mit dem Logos die Erkenntnis von allen Ideen habitualiter besitzt, muss sie doch das

einzelne Ding als solches in allmählichem Fortschritt kennen lernen. Ein Stück „wahrer Menschheit“ bricht hier aus dem dogmatischen Begriffsapparat wie ein Strahl hervor.

12. Wir haben jetzt die Ansicht des Duns Scotus über die Erkenntnis Jesu kennen gelernt. Die Seele Jesu empfängt Erkenntnis aus der Anschauung des Logos, sowie durch die wunderbare Eingiessung geistiger Bilder, die ihr zu Teil wird. Beides ist wunderbar wenigstens für dieses Erdenleben und ist in dieser zeitlichen Welt für uns nicht erreichbar, indem wir hienieden Begriffe nur auf Grund sinnlicher Eindrücke zu bilden vermögen (l. c. § 9). Aber der Erfolg dieser wunderbaren Ausrüstung ist doch geringer, als man erwarten möchte. Die Anschauung des Logos bewirkt nur eine habituale und allgemeine Erkenntnis der Objekte, die sich im Logos abspiegeln. Die species infusae aber sind nur abstrakte Begriffe. Dagegen vermag auch die Seele Jesu die Erkenntnis vom kontingenten, konkreten und geschichtlichen Geschehen nur durch die gegenwärtige Einwirkung jener Objekte, bezw. die durch sie gewirkte Anschauung zu erwerben. Der Vorzug der Erkenntnis Jesu vor unserer besteht also darin, dass sie reichlicher und klarer mit abstrakten Begriffen ausgerüstet ist, dagegen steht sie der unseren hinsichtlich der Erkenntnis des konkreten Geschehens gleich. — Es ist einleuchtend, dass diese Entwicklung im höchsten Mass bedeutsam ist. Zunächst durch die Sorgfalt und Konsequenz, mit der Duns die psychologischen und erkenntnistheoretischen Kategorien auf Jesu Seele anwendet. Er wirft nicht mit Wundern um sich, er lässt den Logos nicht das menschliche Seelenleben zerstören, er will nüchtern und deutlich erklären, wie die Erkenntnis in Jesu Seele wurde und war. Sehen wir für einen Augenblick von dem scholastischen Begriffsapparat ab, so lässt sich die Auffassung des Duns in sehr einfacher Weise wiedergeben. Die Seele Jesu, die sich der heiligen Anschauung des Logos ergab, empfing aus dieser Anschauung ein gewisses allgemeines Verständnis des Weltalls und seiner Begriffe. Andererseits besass sie eine Fülle reiner und scharfer Begriffe; wie die ältere Auffassung von anerschaffenen Ideen redete, so war diesem Kind ein grösserer und reicherer Schatz solcher Ideen mitgegeben. So trat Jesus,

wunderbar begabt und stetig durch die Gemeinschaft mit dem Logos von Ideen und Idealen erfüllt, auf den Schauplatz dieser Welt; zu den Ideen und Begriffen fügte er hier lernend und fortschreitend Erkenntnis des wirklichen Lebens, nicht ohne dass auch für ihn die Bilder der Vergangenheit blasser als die der Gegenwart und die Erscheinungen der Zukunft in ihrer geschichtlichen Besonderheit undeutlich gewesen wären. Man überlege nur, in welchem Grade diese Sätze der üblichen Auffassung zuwiderlaufen mussten! Aber auch bei der Erwerbung dieser positiven Erkenntnis wurde Jesus natürlich durch seine wunderbare Ausrüstung gefördert. — Das sind die Gedanken unseres Autors. Biegen wir aber von hieraus zurück in die theoretischen Hauptgeleise seiner Christologie, dann ist diese sich entwickelnde, allmählich Erkenntnis erwerbende Seele nicht etwa persönlich zu denken, sondern es ist nur eine Funktionsreihe in den Bethätigungen der Logosperson gemeint! Es ist klar, wie wenig das zu den scotistischen Gedanken stimmen will und wie energisch auch hier wieder die Personalität der Menschennatur sich hervordrängt.

13. Die folgende 15. Distinktion ist der Frage gewidmet, ob auch in dem oberen Teil der Seele Christi Schmerz gewesen sei? Dies Leiden bezieht sich auf den Willen und den Intellekt. Dem Schmerz im sinnlichen Leben, den auch Christus empfand, entspricht im höheren Leben die Traurigkeit. Duns hat seine Ansicht im Gegensatz zu Heinrich entworfen. Nach diesem habe die Seele Jesu in ihrem oberen Teil Schmerz empfunden, sofern dieser Natur war, nicht aber sofern er Geist (ratio) war. Dagegen erinnert Duns daran, dass der obere Teil der Seele unmöglich als der eigentliche Träger der Schmerzempfindung angesehen werden darf, da der Schmerz als solcher zunächst an der Sensation haftet. Ebensowenig kann die Natur der Seele als Subjekt des Schmerzes bezeichnet werden, denn dann müsste der Schmerz naturgemäss dort eintreten, wo die Seele die natürliche Verbindung mit dem Leibe verliert. Aber Jesu Seele war gerade nach dieser Trennung schmerzlos (III dist. 15 quaest. un. § 3). — Man müsse, um ins Reine zu kommen, zunächst die Begriffe Schmerz und Traurigkeit richtig bestimmen. Nach Heinrich soll der Schmerz zwei

Wurzeln haben: 1) die verletzende oder verderbende Veränderung der der Natur zustehenden Verfassung, und 2) Perzeption dessen durch die Seele, die einen von den Sinnen durch Apprehension erfahrenen Vorgang als Diskonvenienz empfindet (ib. 5). Das ist wieder falsch nach Duns. Die erste Wurzel kann logisch überhaupt nicht als Wurzel des Schmerzes angesehen werden, denn die Konvenienz oder Diskonvenienz erzeugt nicht die Perzeption des Schmerzes, sondern ist ein Urteil, das dieser Empfindung folgt, also kann hieraus die Schmerzempfindung als solche nicht abgeleitet sein (6).

Nach Duns selbst soll ausgegangen werden von der Beobachtung, dass unsere Organe sich zu den Objekten wie ein Passives zum Aktiven verhalten; so empfängt z. B. der Gesichtssinn die Einwirkungen der weissen Farbe. So bald ein Objekt als Perfektivum auf die rezeptive Seele einwirkt, empfindet diese ein Lustgefühl (delectatio). Um dieses zu erklären, muss angenommen werden ein appetitus sensitivus, denn erst aus ihm entsteht die Neigung (inclinatio) der Seele zur Annäherung an jenes Objekt. Diese Lustempfindung hat keinen anderen Grund, als das was jene Neigung hervorbringt. Wenn dagegen der Seele ein Objekt nahe tritt, das jener Inklination widerspricht, so tritt die Schmerzempfindung ein (9 ff.). Lust und Schmerz sind also Empfindungen des sinnlichen Triebes, die Hinneigung zu dem betreffenden Objekt oder die Abneigung vor ihm.

Ganz ähnlich verhält es sich auf geistigem Gebiet mit der Traurigkeit. Ihr Gebiet ist der Wille. Auch der appetitus intellectivus erleidet etwas. Löst das in ihm ein nolle aus, so haben wir die Traurigkeit. Tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt (12). In diesem Erleiden ist der Wille allerdings nicht frei, sondern erleidet etwas als Bestandteil der menschlichen Natur, doch wird dadurch seine Freiheit nicht aufgehoben. Das Nichtwollen ist ja nur die Folge eines freien Wollens. Indem der Wille an dem Wollen eines positiven Zieles festhält, erwächst ihm aus der Verhinderung der Erreichung desselben das Nichtwollen in Bezug auf jenes Hindernis. Er will nicht, weil er will. Die Notwendigkeit dieses Nichtwollens ist also die Folge des freien Wollens. Es liegt

nur eine necessitas consequentiae vor, ähnlich jener, von der man sagen kann: wenn ich einmal will, will ich notwendig (13). Zur Traurigkeit ist es also genügend, dass ein Objekt das nolle des Willens hervorruft. Das kann eintreten, indem ein Objekt für dies Subjekt ein nolitum libere ist, oder indem ein Objekt dem Subjekt naturaliter disconveniens ist, oder auch indem ein Objekt nur im sinnlichen Triebleben Abneigung hervorruft und der Wille, der auf das Wohl des ganzen Menschen aus ist, hierdurch zu einem nolle veranlasst wird. Die Traurigkeit kann aber auch hervorgerufen werden durch das nolle condicionatum, d. h. ein beziehungsweises Nichtwollen. Z. B. ein Kaufmann will seine Ware behalten. Aber die Gefahr des Schiffes bringt es mit sich, dass er sie über Bord werfen muss, sie also beziehungsweise nicht will. Indem dieses bedingte Nichtwollen einem positiven Wollen widerspricht, vermag es auch Traurigkeit zu erzeugen, denn nur traurig wirft der Kaufmann die Ware über Bord (17).

Wie steht es nun mit dem Schmerz und der Traurigkeit der Seele Jesu? Zunächst ist klar, dass in der sinnlichen Seite der Seele Jesu wirklich Schmerz vorhanden war (18). Auch darf hierbei nicht, unter Absehung von wirklichen Sinnesempfindungen, an einen von der Einbildungskraft hervorgerufenen Schmerz gedacht werden, denn dieser wäre ebensowenig wirklich Schmerz als der Schmerz, den man im Traum fühlt (cf. IV dist. 10 quaest. 5, 4). — Unter der portio animae superior, von der hier die Rede ist, ist die Seele in ihrer unmittelbaren Beziehung zum Ewigen zu verstehen, dann aber die Seele als denkende und wollende, sofern diese Funktionen die Mittel jener Beziehung sind (ib. 20). Nun wird eine solche Traurigkeit in Beziehung auf Gott veranlasst durch die Entbehrung des Genusses Gottes oder durch unsere Sünde oder die anderer und durch sonstige hemmende Übel, die uns oder andere geliebte Personen bedrücken (ib.). Traurigkeit hinsichtlich der Sünde konnte Christus nur in Bezug auf die Sünden anderer, wie den Unglauben der Jünger und der Juden und die Grausamkeit letzterer, empfinden (21). Dies ist die Hauptquelle der Traurigkeit Jesu. Auch die Passion samt dem Tode regten in dem natürlichen Wollen Jesu Traurigkeit an, indem der

Wille eine natürliche Abneigung hiergegen empfindet und das sinnliche Leiden mitempfindet. So entstand auch in seiner Seele das nolle der Traurigkeit. Indem aber der Wille zugleich freier Wille ist, hat dies nicht den Sinn, als wenn Jesus schlechthin das Leiden nicht wollte. Er wollte es als Mittel zur Erlösung, aber das schliesst jenes natürliche Nichtwollen nicht aus (23 ff.). Dies Nichtwollen kann als ein kondizioniertes Nichtwollen bezeichnet werden, indem Christus freilich bedingungsweise — d. h. wenn die Erlösung es nicht erfordert hätte — das Leiden nicht wollte (vgl. oben das Gleichnis vom Kaufmann). Aber das darf nicht so verstanden werden, als wenn nur der höhere, direkt auf Gott gerichtete Wille Jesu leiden wollte, wogegen der niedere Wille absolut vom Leiden nichts wissen wollte, denn der Wille ist einer und die Kraft des Entschlusses jenes höheren Wollens bestimmt daher das Wollen überhaupt. Mit allen Kräften seines Wollens wollte Christus somit zum Heil der Menschheit leiden und sterben. Aber der Wille als natürliche Potenz empfand freilich auch das nolle, wenn auch nur in der bezeichneten bedingten Weise (26). Und auch die Auffassung wird als möglich zugestanden, dass wenn man das niedere Wollen streng für sich fasst, das nolle desselben der Grund der tristitia sein konnte (ib. 31 init.).

Aber die Tendenz des Duns ist darauf gerichtet, das eigentliche Leiden Christi nicht in der Empfindung physischer Schmerzen, sondern in dem Leid über die Sünde der Menschheit oder dem Nichtwollen derselben aufzuzeigen. Daher hat sein Empfinden sich auch nicht auf die sinnlichen Schrecken des Leidens Jesu gerichtet. Der leidende Christus ist ihm der starke Herr, der mit grossem ungebrochenem Willen, trotz aller natürlichen Regungen dawider, leiden und sterben will zur Erlösung der Menschheit. Dieser Tod ist eine Willensthat. Nicht der Tod an sich, sondern dass die Sünde ihn vernotwendigte, ist des Leidens tiefster Grund. — Verstehe ich diese Gedanken richtig, so gewähren sie auch einen Einblick in die männliche, strenge und herbe Seele ihres Urhebers selbst.

14. Musste Christus sterben? Diese Frage wird in der 16. Distinktion behandelt. Der Logos hat die Menschennatur dadurch, dass er sie annahm, verklärt. Dabei ist aber durch ein

besonderes Wunder diese Glorie nicht auf den Leib übergegangen. Hierin liegt begründet die Notwendigkeit der Auflösung dieses Körpers und der Abtrennung dieser Seele vom Körper. Unrichtig ist es aber, mit der Mehrzahl der Theologen (Varro, Bonaventura, Thomas), die Sterblichkeit des Leibes Christi auf seine Materialität zurückführen. Indem, meinen jene, die Materie des Leibes Christi ihrer Formen beraubt wird, wird sie wie alle nicht informierte Materie causa corruptionis. Aber das ist falsch, weil es auch von dem Leib Christi im Himmel und unserem Leib nach dem Gericht gesagt werden könnte (III dist. 16 quaest. 2, 3. 4). Nicht die Materialität. sondern das wunderbare Fehlen der Glorie, die nicht den Leib Jesu überströmte, erklärt die Sterblichkeit desselben. Auch hatte dieser Körper nicht, wie vor dem Fall Adam, die iustitia originalis praeservans corpus a corruptione. Dieser Körper war also notwendig sterblich, war er doch auch bloss ein corpus animale (1 Kor. 15, 44) und deshalb nicht unter einer so völligen Herrschaft der Seele, dass dadurch etwa seine Leiden verhindert werden konnten. Hierzu kommt weiter der sinnliche Erhaltungsprozess durch Nahrungszufuhr (5). Diese irdische Nahrung nun ist unrein, sie erzeugt schlechtes Blut und einen schwächlichen Körper. So war auch die Nahrung eine causa extrinseca corruptiva (6). Gegen dieses Resultat der Sterblichkeit des Leibes Christi kann auch nicht auf die Vereinigung mit dem Logos rekurriert werden, da ja von der der menschlichen Natur mitgeteilten Herrlichkeit der Leib durch ein besonderes Wunder ausgeschlossen blieb und demgemäss vergänglich sein musste. Auch dieser Leib hat geschwitzt und Abgang erfahren durch das Beschneiden der Nägel oder der Haare etc. (7. 8). Schliesslich sei bemerkt, dass die natürliche Notwendigkeit des Todes Christi die Verdienstlichkeit seines Sterbens nicht beeinträchtigt, indem der Wille freiwillig complacendo und acceptando diese Notwendigkeit bejahte (ib. 14).

15. Hier wird sich am besten eine Erörterung der Fragen nach der Verweslichkeit des Leibes und nach dem Hadeszustand Christi anschliessen. Heinrich meint, der Leib Christi sei an sich freilich verweslich gewesen, aber Gott habe die Verwesung durch die Unio verhindert, eines besonderen Wunders

hierzu habe es nicht bedurft. Duns verneint letzteres, da ja die Unio nicht einmal im Stande war, das Schweissvergiessen des Körpers zu verhindern; folglich sei ein besonderes neues Wunder nötig gewesen, um Christi Leib vor der Verwesung zu bewahren (III dist. 21 quaest. un. § 2 ff.).

Bei Besprechung der Frage, ob Christus während des Triduums Mensch war, handelt es sich um einen Wortstreit. Es ist die Frage, ob man diese Formel zu brauchen logisch berechtigt sei. Hugo und der Lombarde thun es im Hinblick darauf, dass die Seele Jesu auch während des Triduums mit dem Logos vereint blieb. Aber Duns weist in eingehender Erörterung nach, dass die Materie als ein Teil der Quiddität eines materiellen Dinges anzusehen sei. Es ist kein Wesen Mensch zu nennen, in dem nicht Materie und Form als die inneren Ursachen seines Bestandes zusammen sind. Das gehört zur Quiddität des Menschen (III dist. 22 quaest. un. § 5 f. 13). Da nun der volle Bestand der humanitas in Christo während des Triduums nicht vorhanden war, so ist von der in Frage stehenden Formel abzusehen (18). — Dieselbe ist auch, rein logisch angesehen, zweifelhaften Wertes. Eine notwendige Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat ist nur dann anzunehmen, wenn das Subjekt einen einheitlichen Begriff enthält oder wenn die Zusammensetzung des Begriffes dem Prädikat gemäss ist. Aber „Christus“ ist ein zusammengesetzter Begriff. Er fügt sich der Verbindung: Christus fuit homo; nicht aber passt er in den Satz Christus est homo oder auch Chr. est homo in triduo. Also ist dieser Satz logisch falsch gebildet (19 ff.).

16. Die Erwägungen der letzten Abschnitte haben uns einerseits die Art des sittlichen und intellektuellen Lebens Jesu kennen gelehrt und haben andererseits uns einen Blick in sein Leiden gewährt. Der eine wie der andere Gesichtspunkt führte auf die Annahme eines menschlichen Willens. Ist ein solcher für Jesus anzunehmen, und wenn die Frage bejaht wird, hat er durch diesen Willen Verdienste erwerben können? Zu diesen Fragen schreiten wir weiter fort. Duns konstatiert gemäss der dogmatischen Tradition zwei Willen in Christo, entsprechend der Vollständigkeit der beiden Naturen. Es handelt

sich dabei für die menschliche Natur um den rationalen Willen, nicht den sinnlichen Trieb, der im weiteren Sinn auch als Willen bezeichnet wird (III dist. 17 quaest. un. § 2). Hierbei behauptet Duns die völlige Freiheit des menschlichen Willens, denn der menschliche Wille in Christo steht zu dem Logos in keinem anderen Verhältnis als zu der ganzen Trinität, folglich ist seine Freiheit in der Vereinigung mit dem Logos keine geringere, als sie ausserhalb dieser Vereinigung gewesen wäre. Aber die Kausalität der Trinität bezieht sich hierbei nur auf das esse des freien Willens, nicht aber auf ein besonderes operari, welches durchaus frei bleibt (4). Es ist ja von einer Mitwirkung Gottes bei der Bethätigung des freien Willens zu reden (oben S. 158 ff.), in unserem Fall wegen der communicatio idiomatum speziell des Logos; aber dieselbe ist so beschaffen, dass der Freiheit des Willens durch sie kein Abbruch gegeschieht. — Dico, quod voluntas in Christo (natürlich der menschliche Wille) ita libere elicit et dominatur actui suo, sicut voluntas mea suo, quia deus non operatur ad operationem illam, nisi voluntate libere agente et determinante se ad operandum et tunc deus operatur cum ea. Es ist eine Freiheit so gross, als sie überhaupt bei einer Kreatur möglich ist (5). Und diese menschliche Natur mit dem freien Willen, der zum Logos kein anderes Verhältnis hat, als jeder andere Menschenwille, sollte die wirklich unpersönlich vorgestellt werden können?

17. In der 18. Distinktion wird das Problem behandelt, ob die menschliche Natur „verdient“ habe? Übersetzen wir diese Formel in unsere Sprache, so bedeutet sie etwa, ob die Seele Jesu in einem ethischen Verhältnis zu Gott stand. Zunächst wird der Begriff des meritum bestimmt: quod meritum est aliquid acceptatum vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo est quasi debitum illi pro illo merito vel alteri, pro quo meruit (quaest. unic. § 4). Man erkennt die Spuren des Gottesbegriffes deutlich an der acceptatio. Weil es von Gottes Willen allein abhängt, ob etwas gut oder böse ist, ist das, was eine Handlung zum meritum macht, auch nur der Wille Gottes. — Alles Verdienen hat seine Wurzel an einem Willensaffekt; verdienstlich ist aber nur eine solche Handlung, welche vom Wollen der

Gerechtigkeit hervorgerufen wird, nicht aber eine solche, welche auf den Vorteil abzielt. Das erste Objekt nun, welches bei einer verdienstlichen Handlung in das Auge gefasst wird, ist Gott, in dem Sinn, dass man gewissermassen sein Gutes wünscht: vult deo bonum. Meritum est ordinatus motus circa deum volendo sibi (= ei) bonum et post volendo cum debitis circumstantiis sibi coniungi ipsum in se et in aliis. Man wird diesen Gedanken dahin ausdrücken dürfen, dass nach Meinung des Duns verdienstlich ist die Liebe zu Gott und der Wille zur Gemeinschaft mit ihm. Diesem gerechten und selbstlosen Willen steht gegenüber die affectio commodi, d. i. der immoderatus appetitus proprii boni, der das Widerspiel des Verdienstes oder das demeritum begründet. — Die Retribution des Verdienstes braucht endlich nicht dem zu Gute zu kommen, der es frei vollbringt. Er kann nämlich mit der Absicht verdienstlich handeln, dass ein anderer davon den Nutzen habe. Dann nimmt Gott das Verdienst an im Hinblick auf den, für den es geschah, ut retribuat ei pro quo acceptatur. Wenn aber der Verdienende selbst keiner Retribution bedarf, so wird dieselbe naturgemäss denen zu Teil, für die er verdiente.

Durch einen solchen Willen hat nun Christus verdient, und zwar nicht für sich, sondern für uns. Er war ja ein irdischer Mensch (viator), sein Sinnenleben, sowie der niedere Wille stellten ihm eine Anzahl von Objekten vor, die er contra affectionem commodi verwerfen konnte. So konnte er ieiunando, vigilando, orando et multis aliis talibus verdienen. Da nun aber der Wille in Wirklichkeit nur einer ist, so empfiehlt es sich auch den oberen Willen, und nicht nur die auf die Sinnlichkeit bezogenen Akte des niederen Willens als verdienstlich handelnd anzusehen; denn obgleich jener obere Teil des Willens in Christo mit Gott vollkommen verbunden war, wird doch der ganze Wille als Einheit als Träger der sittlichen Handlung anzusehen sein (l. c. § 4—6). Allerdings erhebt sich hier die Schwierigkeit, dass doch die Seligen, in denen nur jener obere Teil des Willens in Wirkung ist, nicht verdienen, da sonst ihr Verdienst und Lohn unendlich werden müssten. Nun kann aber jeder geschöpfliche Akt vor Gott als Verdienst gelten, sofern Gott ihn als solches acceptiert.

Er wollte aber Christi Akte, die doch hier Akte eines viator waren, allesamt als verdienstlich gelten lassen. Darin lag auch nichts Unlogisches, könnte doch Gott auch den Engeln ihre Thaten als Verdienste anrechnen, was aber deshalb nicht geschieht, weil sie sich nicht im Status merendi befinden (9). — Weiter wird ausgeführt, dass Christus vom ersten Augenblick seines kreatürlichen Daseins an verdienen konnte, denn alles dazu Gehörige war da: die natürliche potentia, die perfecta gratia und Gott als Objekt. Wollte man urgieren, dass es an der gehörigen Deliberation doch gefehlt habe, so konnte die Seele Jesu doch vermöge der ihr eigenen cognitio abstractiva von Anfang an, ohne zeitraubende Deliberation, das Rechte erkennen und also verdienstlich handeln (11). Also Jesus vermochte im ersten Moment seiner Konzeption schon verdienstlich zu handeln! Man bedauert, bei dem ernsten Denker auf eine solche Abgeschmacktheit stossen zu müssen. Das verdienstliche Handeln Christi ist uns zu Gute gekommen, nicht ihm selbst, der Mensch Jesu hat nicht sich selbst die fruitio der Trinität verdient, denn der Genuss der Trinität ging all seinem Handeln voran vermöge der Vereinigung seiner Natur mit dem Logos: igitur deus liberaliter sine aliquo merito praecedente coniunxit voluntatem istam per fruitionem ultimo fini, et ita non meruit sibi fruitionem (ib. § 12). Aber auch dass er sich die Impassibilität von Leib und Seele verdient habe, wie der Lombarde meint, könnte nur in beschränkter Weise gesagt werden. Denn an sich stand ja die Glorie seinem ganzen Wesen zu, und nur absichtlich wurde ihre Erstreckung auf den Leib verhindert. Man könnte also höchstens die Aufhebung jenes Hindernisses als Erfolg seines Verdienstes ansehen.

18. Lassen wir hier einen Ruhepunkt eintreten, indem wir auf die scotistische Christologie zurückblicken.

Der Gesamteindruck, den die Christologie des Duns gewährt, ist dem ähnlich, den man so oft bei dem Studium seiner Lehren empfindet: er trägt die orthodoxe Lehre seiner Zeit vor, auf weiten Strecken begegnet man nur dialektischen Differenzen zu Thomas oder Bonaventura. Und doch geht durch seine ganze Darstellung ein anderer mehr rationaler, psychologisch deutender Zug. Er wird greifbar in vielen Einzel-

heiten, und man empfindet ihn auch im Ganzen. Der abendländischen Tradition folgend (Augustin, Abälard), wird die Menschwerdung darin erkannt, dass der Logos den Menschen Jesus annimmt, die Logosperson die Menschheit Jesu personiert. Eine Relation stellt diese Verbindung her, die menschliche Natur soll ihrer Art nach unverändert bleiben, nur die Personalität fehlt ihr. Das war die zur Annahme gelangte Lehre. Die Weiterbildung, die bei Duns wahrnehmbar ist, besteht darin, dass er durchweg bemüht erscheint, eine möglichst grosse Vollständigkeit resp. kreatürliche Beschränktheit der Menschennatur zu erzielen und deshalb die Vereinigung mit dem Logos auf das schärfste im Sinn blosser Relation zu fassen. Das Vorwiegen dieses Gesichtspunktes bedingt dann die unbewusst immer wieder eintretende persönliche Fassung der Menschennatur. Man begreift es von hier aus, dass das Interesse des Duns nicht eigentlich an dem Logos haftet, sondern durchaus auf den Menschen Jesus geht, dessen Beziehungen zum Logos auf dem Wege psychologischer Analyse einleuchtend gemacht werden sollen. Nicht wie der Logos den Menschen ergreift und durchdringt, sondern wie der Mensch sich den Logos zu eigen macht, ist der Gesichtspunkt.

Wir haben auf die einzelnen Lehren schon im Lauf der Einzeluntersuchung aufmerksam gemacht. Es dürfte einleuchtend sein, dass sie sich den bezeichneten Gesichtspunkten unterordnen. Man denke an die aktive Rolle der Maria bei der Empfängnis Jesu, an die aktuale Existenz seiner Menschennatur und die Adoption derselben durch Gott, an seine sittliche Ausrüstung durch die Gnade, an die Beschränkung seiner Erkenntnis durch die Anschauung des Logos, sowie an die Entwicklung seiner Erkenntnis des Wirklichen, an die Beteiligung des ganzen Geistes an Schmerz und Leiden und an die Freiheit seines menschlichen Willens, der von dem göttlichen Willen nicht mehr und nicht anders als auch jeder andere menschliche Wille bestimmt wird, an den Gehorsam, in dem Jesus sich dem Logos zur Vereinigung unterwirft, an die Begründung der Unsündlichkeit durch die Sättigung des Willens an Gott. Diese Gedanken hängen deutlich von seinen Richt-

punkten ab. Sie leiten durchweg an Jesu menschliches Leben möglichst menschlich psychologisch zu verstehen und sie führen alle zur Forderung einer wahren, d. h. personalen Menschheit Jesu. Dass aber mit diesen Beobachtungen unterscheidende Eigentümlichkeiten der scotistischen Christologie bezeichnet sind, ergibt sich aus dem geschichtlichen Faktum, dass die herausgehobenen Punkte fast durchweg Differenzen zur thomistischen Lehre darstellen.[1]) Bis zu einem gewissen Grade kann man selbst den von Duns im Gegensatz zu Thomas gelehrten Eintritt der Erscheinung Christi, auch abgesehen von der Sünde, hieher rechnen, denn diese Hypothese tritt bei Duns nur als eine Folge der Prädestination des Menschen Jesus auf.

Man kann sich einen Augenblick über versucht fühlen, die Christologie des Duns Scotus so wiederzugeben, dass man Jesus als einen Menschen denkt, der sich mit freiem Willen Gott ergibt und von Gott in ein Verhältnis einzigartiger Gemeinschaft und schlechthiniger Abhängigkeit eingesetzt wird, und der in Gott die Wahrheit hat, die er im einzelnen erst allmählich fortschreitend ergreift, und der aus der Gemeinschaft mit Gott die Kraft bezieht, vermöge welcher er unentwegt wie die Seligen droben das Gute will und thut.[2]) Dies Bild wäre gar nicht direkt falsch, aber es würde die „Lehre“ des Duns freilich nicht wiedergeben, ja nicht einmal genau seine Empfindungen — in die Sprache der Modernen übersetzt — ausdrücken. Man vergesse nicht, dass Duns es für möglich gehalten hat, dass Jesus vom ersten Moment seiner Konzeption an die sittliche Bethätigung des Verdienens ausübte, und dass er — in der Theorie wenigstens — trotz allem die menschliche Natur als impersonal behauptete. Ferner muss man sich aber gegenwärtig halten, dass die Lehre entworfen ist ohne eine prinzipielle Unterscheidung der Zustände und Bedingungen des Lebens Jesu auf Erden und im Himmel. Durch diesen Mangel wird aber die geschichtliche Gestalt Jesu notwendig in ein falsches

---

[1]) Vgl. in der Kürze Schwane, Dogmengesch. der mittl. Zeit S. 288—294.

[2]) Darauf, dass Duns der Macht Jesu nicht eine besondere Erörterung gewidmet hat, ist kein Gewicht zu legen. Er wird sie sich analog der Erkenntnis gedacht haben.

Licht gerückt.[1]) — Doch soviel dürfte nun klar sein, dass wir oben S. 241 f. das Problem der Christologie des Duns richtig bestimmt hatten.

II. Das Werk Christi.

1. Christi Verdienst.

1. Indem wir jetzt zur Untersuchung der Lehre vom Werk Christi fortschreiten, müssen wir zuerst dessen eingedenk sein, dass der mittelalterlichen Lehre die Unterscheidung der Person und des Werkes Christi nicht geläufig ist. Das Werk Christi wird seit dem Lombarden in der 18., 19. und 20. Distinktion des 3. Buches der Sentenzen, dort wo von Christi Verdienst und seinem Tode zu handeln war, besprochen. Der enge Zusammenhang von Werk und Person Christi wird durch diese Verbindung besonders anschaulich. Da nun in der christlichen Dogmatik die Christologie als Lehre vom Erlöser in Betracht kommt, wird die Probe für die Berechtigung und Brauchbarkeit der Anschauungen von Christi Person darin bestehen, dass dieselben als fruchtbar und wirksam zur Erlösung erkannt werden. Die abendländische Theologie hat im ganzen, an diesem Gesichtspunkt bemessen, die Menschheit des Herrn lebhafter und energischer als seine Gottheit zu erfassen verstanden. Der Versuch des Anselm, auch letztere für die Erlösung fruchtbar zu machen, erschien in unserem Zeitalter der Mehrzahl der Theologen als unsicher. In einer glänzenden Darstellung hatte Thomas immerhin die objektive Versöhnung aufrecht zu erhalten versucht. Wie stellte sich unser Denker zu diesen Fragen?

2. Die 19. Distinktion des 3. Buches des grossen Sentenzenkommentars handelt von Christi Verdienst für uns und seiner Thätigkeit als Mittler. Nach Thomas soll Christus durch sein Verdienst, der Suffizienz nach, für alle die Zerstörung der

---

[1]) Aus diesem Mangel in der älteren Theologie begreift sich auch, dass noch Luther die schärfere Unterscheidung des Standes der Erniedrigung von der Erhöhung abgeht; andere Momente kommen bei ihm hinzu (s. meine Dogmengesch. II, 312 Anm.).

Schuld und die Mitteilung der Gnade und Herrlichkeit verdient haben, aber die Efficacität des Verdienstes sich nicht auf alle erstreckt haben. Das Verdienst Christi wird also nach Thomas gewissermassen unendlich sein, denn indem das göttliche Subjekt die Handlungen der menschlichen Natur leitete, empfingen die Bethätigungen und Leiden des Menschen Jesus quandam infinitatem, sodass sie genügend waren zur Erwerbung der Aufhebung unendlich vieler Sünden und der Darbietung unendlich vieler Gnaden. Ebenso habe Anselm dem Leben Christi einen unendlichen Wert zugemessen, sodass sein Leben Gott liebenswerter erschien, als die Sünden unendlich vieler Menschen hassenswert waren (l. c. quaest. un. § 2). Dass aber die Efficacität des Verdienstes nicht allen zu gute kommt, habe an ihrer mangelnden subjektiven Disposition seinen Grund (3). — Nun handelt es sich aber bei dem Verdienst Christi um das bonum velle Christi, und zwar seiner menschlichen Natur (vgl. S. 271). Der Inhalt dieses Willens ist der Gehorsam Christi. Unter diesen Gesichtspunkt fällt das ganze Wirken und Leiden Christi. Um seines Gehorsams willen liebte ihn Gott (s. Sent. IV dist. 2 quaest. 1, 7). Christi Gehorsam ist das Verdienst, um des willen Gott dem Sünder Gnade gibt (IV dist. 15 quaest. 1, 7). Es ist aber falsch, dieses velle abzuschätzen nach dem Wert des Wollens des Logos, wie überhaupt jene ganze Darstellung falsch orientiert ist: genügte Christi Verdienst zur Erlösung, so war es unendlich und zwar wegen der Unendlichkeit der Logosperson; oder es war nicht unendlich, dann genügte es nicht für die Schuld unendlich vieler. Sagt man: Gott nimmt nichts an, nisi quantum habet de acceptabilitate, und nimmt er in diesem Fall ideell nur Unendliches, konkret Christi Verdienst an, so würde das dem Logos eigentümliche unendliche Wollen an Wert dem Wollen des Menschen Jesus einfach gleich gesetzt. Das ist aber falsch, quia hoc est ponere creatum habere tantam diligibilitatem sicut increatum (III d. 19 q. un. 5). Soll aber dies verdienstliche Wollen des Menschen Jesus an Wert dem Logos gleichgesetzt werden, so müsste dies in der Relation zur Logosperson geschehende kreatürliche Wollen formal unendlich sein, und Jesu Seele würde geniessen wie der Logos, d. h. man müsste die Seele Jesu dem Logos gleichsetzen (ib.).

Also ist zu sagen, dass das Wollen und das Verdienst Jesu nicht unendlich war. Denn das Prinzip des verdienstlichen Willens Christi, nämlich sein menschlicher Wille, ist endlich und bleibt es, trotz aller Relationen zum Logos. Auch kann diesem Willen in keiner Weise vom Logos zur Unendlichkeit verholfen werden, denn als Kreatur untersteht er keineswegs mehr der Kausalität des Logos als der der ganzen Trinität. Aber gesetzt auch, der Logos übte auf die Wirkungen dieses Wollens eine besondere Einwirkung aus, so würde daraus noch keineswegs die formale Infinität der betr. Akte folgen, denn es kann endliche und unendliche Kausalität so zusammenwirken, dass erstere die wesentliche Ursache, letztere nur accidentelle Ursache ist; das ist aber hier der Fall, sofern gerade der menschliche endliche Willen es ist, vermöge welches Verdienst erworben wird. Also war Christi Verdienst nicht unendlich und wurde, weil endlich, auch nicht als unendlich von Gott acceptiert (5).

Wenn aber Thomas weiter meint, Christus habe secundum efficaciam nicht für alle verdient und das damit begründet, quia agens non agit nisi in disposito et unito, so ist auch das verkehrt; denn dann würde Christus uns ja nicht die Begnadigung, sondern nur die Verherrlichung verdient haben, ohne das klar würde, woher die Taufgnade, überhaupt die gratia prima komme, denn diese stellt ja die Disposition her, die Thomas für die Wirkungen Christi voraussetzen will. Vielmehr ist es richtig, gerade darauf den Ton zu legen, dass Christus uns die erste Gnade verdiente. Meruit nobis gratiam primam qua coniuncti essemus sibi (= ei): Igitur meruit, ut non coniuncti coniungerentur sibi et in hoc potissime consistebat meritum; igitur non solum meruit, ut coniuncti sibi ulterius cooperarentur ei et sic tandem glorificarentur, sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui nunquam se disposuerunt. Unde magis meruit gratiam baptismalem et primam quam quodcunque opus postea ex gratia (5). — Also das ist das positive — dem Thomas entgegengestellte — Resultat: Christi Verdienst war, weil von seinem kreatürlichen Willen allein gewirkt, endlich, und es diente der Absicht uns vor allem die gratia prima zu erwerben.

2. Hier erheben sich nun aber drei Fragen: 1) Wie verdiente Jesus quantum ad efficaciam, 2) quantum ad sufficientiam, 3) quid meruit? (6).

Die Antwort auf die erste Frage ist folgende: Logisch betrachtet geht in der göttlichen Prädestination und dem göttlichen Vorherwissen, wie bereits gezeigt wurde, die Menschwerdung Christi und seine Prädestination ad gloriam et gratiam, sowie die Prädestination aller Erwählten voraus der Voraussicht des Falles und der Erlösung der Gefallenen durch Christum, wie der Arzt zuerst die Gesundheit des Kranken und dann erst die zu demselben dienliche Medizin in das Auge fasst. Zuerst also sind die Erwählten zu gloria et gratia bestimmt, dann erst ist die Passion Christi als Mittel zur Verwirklichung dieses Zweckes angesetzt. Demgemäss sah der Logos vorher seine für die praedestinati et electi dem Vater darzubringende Passion und brachte sie dann efficaciter dar in effectu, wie denn auch die Trinität sie so annahm, und zwar so, dass sie nur für die Erwählten als wirkungskräftig acceptiert wurde. Demnach hat Christus, gemäss der göttlichen Prädestination und Prävidenz, für die Erwählten sein Leiden als ein wirkungskräftiges, d. h. gemäss jener Vorherbestimmung annehmbares, dargebracht, und unter diesem Gesichtspunkt ist es von Gott angenommen worden. Also die gehörige Efficacität eignet dem Leiden Christi nicht an sich, sondern vermöge der Vorherbestimmung des göttlichen Willens, die dasselbe als wirkungskräftig acceptiert (§ 6). Duns hat hiemit einen Gedanken Augustins aufgenommen, freilich in der besonderen Prägung, welche durch seinen Gottesbegriff erfordert war. Gott wollte das Heil der Prädestinierten und Christus als ihren Erlöser, wegen dieser göttlichen Ordnung erstreckt Christi Thun und Leiden als verdienstlich seine Efficacität auf die zu Erlösenden, nämlich die Erwählten.

Genügte (sufficientia) nun aber dieses Verdienst Christi als Mittel zur Erreichung des besagten Zweckes? Es war endlich, so sahen wir, weil von dem endlichen Prinzip der menschlichen Natur Jesu ausgehend. Hier gilt nun die Antwort: dico, quod sicut omne aliud a deo ideo est bonum, quia a deo volitum et non e converso, sic meritum illud tantum

bonum erat pro quanto acceptatum, non autem e converso quia meritum est et bonum ideo acceptatum, et tantum potuit acceptari passive, quantum tota trinitas potuit et voluit acceptare active (ib. § 7). Also nicht das Verdienst Christi als solches genügt, sondern nur sofern es der göttliche Wille als genügend annimmt. Nach seinem Wesen konnte aber dieses Verdienst nicht für unendlich angenommen werden: non potuit acceptari in infinitum et pro infinitis, sed pro finitis. Doch lag angesichts des Subjektes der verdienenden Person ein äusserer Grund vor, der es angemessen erscheinen liess, dass Gott das Verdienst als unendliches annahm, scilicet extensive pro infinitis. Nur muss daran festgehalten werden, dass das Verdienst an sich nur endlich war, und dass es nur vermöge der göttlichen Acceptation galt, und zwar für so viele als Gott wollte, also auch für unendlich viele (7). Im Grunde genommen, geht also die eben gemachte Konzession nicht hinaus über die Zulassung einer volltönenden Redensart, die freilich in der Sache nicht genau ist.

Im Übrigen hat schon Duns die richtige Beobachtung gemacht, dass es, streng gefasst, auch falsch ist, von der Unendlichkeit der Sünde in intensivem Sinn zu reden; das führe auf Manichäismus hinaus. Aber auch der Anselmische Satz, dass die Sünde so gross sei als der, wider welchen sie gerichtet ist, ist nicht richtig. Gesetzt, es wäre möglich das Unendliche zu zerstören, so könnte diese Zerstörung unendlich nur in dem Sinne genannt werden, dass sie sich gegen Unendliches richtete, ohne aber wirklich unendlich zu sein. Wie ein Vergehen gegen den König schwerer gilt, als das gegen einen seiner Soldaten, so könnte man also in ungenauer Rede wohl von der Unendlichkeit der Schuld reden, an sich ist die Sünde aber endlich (ib. § 13). Ebenso ist von der Strafe für die Sünde nur in dem extensiven Sinn die Unendlichkeit auszusagen, dass Gott sie über ein Subjekt ergehen lässt, solange und sofern es sündigt. Es wäre aber an sich keine Ungerechtigkeit, wenn Gott für eine Todsünde die Seele nur einen Tag strafte und dann vernichtete (et annihilaret animam). Wieder solch ein merkwürdiger Einfall, der aufflammt, um sofort wieder zu verschwinden! Das Verdienst Christi genügt also, vermöge

der göttlichen Acceptation für soviele, als Gott es gelten lassen will. An sich könnte es ja für alle Menschen gelten, aber Gottes Wille beschränkte seine Geltung auf die Erwählten. Das bonum velle Christi oder seine passio wurde angenommen und dargebracht pro electis et praedestinatis tantum, et non pro aliis (ib. § 14). — Wie also das Verdienst Christi nur für die Erwählten zum Mittel der Erlösung verordnet, also nur in dieser Richtung wirksam war, so eignete diese Wirkung dem Verdienst Christi lediglich durch Gottes Ordnung und Acceptation.

Endlich bleibt die Frage: quid et quibus meruit? Christus hat zunächst die Zuteilung der prima gratia an alle, die gerettet werden, verdient, und zwar ita quod ibi non cooperatur voluntas nostra, ausser etwa bei erwachsenen Täuflingen, wo mit innerer Notwendigkeit eine gewisse gute Willensdisposition vorauszusetzen ist. Hinsichtlich der gratia poenitentialis (also nach dem Fall in eine Todsünde) kommt das Verdienst Christi als principale in merendo et totalis causa de condigno in Betracht, doch wird von dem Büssenden de congruo irgend etwas, wie etwa die Reue, gefordert. Endlich eröffnet das Verdienst Christi als totalis causa uns die Thür zum Paradies. Wiewohl nun lediglich Christi Verdienst das Hindernis des Eintrittes fortschafft, so kommt doch niemand herein, der nicht cooperiert und sich der prima gratia bedient: nos autem passioni exhibitae et amoto obstaculo cooperamur ad actualem ingressum, nisi impotentia excuset sicut in parvulis (§ 8). Das Verdienst Christi ist also nach Gottes Ordnung die alleinige Ursache, um die erste Gnade in der Taufe, und die prinzipale Ursache, um die Gnade der Busse, sowie die ewige Herrlichkeit den Prädestinierten zu erteilen.

3. Doch hier erheben sich einige Bedenken. Ihre Lösung dient der weiteren Klärung des Problems, hat doch Duns bisher eigentlich nur gelehrt, dass Christi Leiden von Gott als genügendes Verdienst anerkannt werde, um daraufhin den Erwählten die Gnade mitzuteilen. Das erste Dubium ist: hat Christus allen Erwählten die erste Gnade verdient, so doch auch Adam und den Patriarchen, d. h. es hat zeitlich vor seiner Passion Gnadenmitteilung gegeben. Doch wurde das

Verdienst Christi von Ewigkeit her von Gott vorhergesehen, und daraufhin konnte den vor Christus lebenden Erwählten die Erbsünde erlassen und Gnade dargeboten werden (§ 9. 10). Dabei ist einerseits der Glaube dieser Erwählten, dass einst in der Zeit für sie Sühne dargebracht werden würde, vorausgesetzt, andrerseits vorbehalten, dass keiner derselben vor Vollzug des Erlösungswerkes die Seligkeit im Paradiese erlangt habe (10). Also wurde das ganze Heilsgut ihnen erst nach der wirklichen Beschaffung des Heiles zu Teil. Sie konnten sich jenes, obgleich mit der Gnade ausgerüstet, auch nicht selbst verdienen, da die Hauptursache zur Öffnung des Paradieses Christi Verdienst, und unser Verdienst nur Nebenursache ist (11).

Man kann aber auch einwenden, dass, wenn die von Gott vorhergesehene Passion Christi verdienstlich und Grund der Gnadenerteilung an die Patriarchen war, sie auch für die Trinität Anlass zur Prädestination anderer werden konnte und somit die Erwählung durch eine causa meritoria bewirkt werde (§ 9). Allein diese Folgerung ist logisch fehlerhaft, da — nach dem oben Bemerkten — die Väter früher prädestiniert waren, als die Passion Christi vorhergesehen wurde. Das logisch Erste ist, dass Gott alle Prädestinierten mit Gnade und Herrlichkeit ausrüsten will, dann erst folgt die Voraussicht ihres Falles und des Mittels zu der Erlösung. Die Passion kommt also als Mittel der Sündenvergebung und der Gnadenmitteilung in Betracht, unmöglich aber kann sie als ratio praedestinationis angesehen werden (§ 11). — Es ist also in der 19. Distinktion gelehrt, dass Gott die Passion Christi als Mittel zur Begnadigung der Prädestinierten feststellte, indem er sie als genügendes Verdienst acceptieren wollte, um welches willen er jenen nach ihrem Fall Gnade schenkt.

2. Die Satisfaktionslehre.

1. Duns schreitet nun fort zur Stellungnahme zu der Satisfaktionslehre. Es wird die Frage aufgeworfen, ob das Leiden Christi zur Erlösung der Menschheit notwendig gewesen sei? (III dist. 20 quaest. unic. § 1). Er stellt dar und kritisiert die Meinung des Anselm in Cur deus homo? Anselms

Theorie ist bekannt; ich reproduziere sie nichtsdestoweniger, denn es ist doch interessant zu sehen, wie ein so scharfsinniger Mann, wie Duns, sie verstanden hat.

In vier Gedankenreihen gibt er Anselms Lehre wieder. 1) Gott und die Natur machen nichts umsonst. Erreichte nun der Mensch nicht den höchsten Zweck, nämlich das höchste Gut um sein selbst willen zu lieben, so wäre er umsonst erschaffen worden, also ist es notwendig, dass Gott den in Sünde gefallenen Menschen erlöse. 2) Eine Erlösung ohne Satisfaktion war unmöglich, denn der Mensch hat Gott die Ehre, die er ihm schuldete, nicht gewährt. Bevor er Gott dafür Satisfaktion gibt, ist er ungerecht. Dagegen gelten auch nicht die Einwände, dass der Mensch auch ohne Satisfaktion gerecht werden kann, da er durch sein Unvermögen entschuldigt werden könne, oder aber die Barmherzigkeit Gottes ihm ohne Satisfaktion die Sünde vergeben könne. Der erste Einwand trifft nicht zu, da der Mensch seine Impotenz selbst verschuldet hat: ipsa impotentia est peccatum, quia debet eam non habere, debet enim posse reddere honorem deo. Der zweite Einwand genügt ebenfalls nicht. Dass die Schuld durch die Barmherzigkeit vergeben werde, kann entweder bedeuten, dass das debitum Gott die Ehre zu erweisen aufgehoben werde, da der Mensch es nicht leisten kann, oder dass die Strafe für die Schuld erlassen werde durch Verleihung der Seligkeit. In dem einen Fall erlasse Gott das debitum, weil es der Mensch nicht leisten könne; eine solche Barmherzigkeit annehmen heisse aber Gott verhöhnen. In dem andern Fall werde dem Menschen wegen seiner Unfähigkeit die Seligkeit gewährt, d. h. — nach dem Obigen — wegen seiner Sünde, was ebenfalls unmöglich ist. 3) Die notwendige Satisfaktion kann nicht von einem reinen Menschen geleistet werden, da der Mensch als Satisfaktion etwas darbieten müsste, was grösser ist als das, um dessentwillen er die Sünde nicht thun durfte. Nun durfte er aber die Sündenthat nicht begehen, um aller wirklichen oder denkbaren Kreaturen willen, folglich musste er etwas darbieten, was grösser als die wirkliche oder denkbare Kreatur ist. Das konnte kein Mensch, also musste Gott es leisten. Wenn aber ein Sünder nur das thäte, wozu er als Unschuldiger

verpflichtet gewesen war, so würde dieses, sofern er dazu an sich verpflichtet ist, doch nicht die Satisfaktion ausmachen. Sodann: der Mensch muss Gott restituieren alles was er fortnahm. Er nahm Gott das, was er aus der menschlichen Natur herzustellen beschlossen hatte, nämlich den numerus electorum, zu dessen Vollendung jeder Mensch erschaffen wurde. Das konnte kein Mensch wiedergeben, weil der Sünder einen Sünder nicht gerecht machen kann. Auch war es nicht ziemlich, dass ein unschuldiger, nicht von Adam herstammender, Mensch die Menschen durch seinen Tod in ihre pristina dignitas restituierte, denn dann wären die Sünder diesem Menschen doch soviel für die Erlösung verpflichtet gewesen, als Gott für die Schöpfung. Dazu konnte, wie wir sahen, solch ein reiner Mensch nicht einmal die Satisfaktion darbringen. 4) Die Vernunft lehrt, dass der Genugthuer etwas darbringen musste, grösser als alles, was unter Gott ist, und zwar freiwillig und nicht pflichtmässig, wie die Menschen sich freiwillig dem Teufel unterworfen haben. Wie nun der Mensch sündigte, indem er um der Süssigkeit willen sich dem Teufel unterwarf, so wird diese Darbringung durch ihre Bitterkeit den Teufel überwinden müssen. Das Bitterste, was der Mensch zur Ehre Gottes freiwillig leisten kann, ist der Tod. Daher musste der Mensch Christus, der grösser als alles unter Gott ist, durch seinen freiwilligen Tod die Satisfaktion darbringen. Indem sein Leben so wertvoll war, wurde die Hingabe desselben oder sein Tod von Gott acceptiert als Satisfaktion. Duns schliesst seinen Bericht: haec veraciter, ut potui, ex dictis eius (Anselms) collegi (§ 6). [1])

2. Mit den bescheidenen Worten: in istis dictis Anselmi videntur aliqua dubia, leitet Duns seine schneidende Kritik ein (§ 7). Es ist gleich zweifelhaft, ob die Erlösung nur durch Christi Tod oder durch die Darbringung von etwas alle Kreaturen Überragendem bewirkt werden konnte. Augustin de trinit. XIII, 10 sage, es hätte Gott auch die Möglichkeit

---

[1]) Also hat Duns diese Darstellung auf Grund eines besonderen Studiums der anselmischen Schrift gegeben. Das legt die Frage nahe, ob sein Verständnis Anselms richtig war. Doch kann dieser interessanten Aufgabe hier nicht näher getreten werden.

einer andern Weise der Erlösung gehabt. Aber auch logisch kann jene Notwendigkeit angefochten werden. Die necessitas ist nur eine necessitas consequentiae, d. h. sie gilt für den Fall, dass Gott vorher diese Art der Erlösung festgesetzt hätte. Duns erläutert das an einem Beispiel: wenn ich laufe, so bin ich in Bewegung. Letzteres stellt freilich eine Notwendigkeit dar, aber eine Notwendigkeit der Konsequenz. Indem aber ersteres etwas Kontingentes ist, ist es auch letzteres. So ist auch in unserem Fall jene Festsetzung selbst eine kontingente Handlung, also ist auch der Tod Christi kontingent. — Die Notwendigkeit desselben kann also nur im Sinne der Konsequenz aus einer freien Vorausbestimmung behauptet werden. — Sodann ist aber von der Notwendigkeit der Erlösung, also auch des Todes Christi nicht zu reden. Die Erlösung hat zum letzten Grunde die göttliche praedestinatio ad gloriam. Die Prädestination ist nun keinesfalls eine notwendige Handlung, sofern sie durch nichts ausserhalb Gott Liegendes bedingt wird, vielmehr ist sie eine rein kontingente Handlung. Folglich kann von einer absoluten Notwendigkeit weder der Prädestination noch der Erlösung durch Christi Tod geredet werden (7). Es ist also die Notwendigkeit der Erlösung nicht erweisbar, somit auch nicht die Notwendigkeit der Satisfaktion.

Gesetzt aber, die Notwendigkeit einer Satisfaktion wird zugestanden, so folgt daraus noch keineswegs, dass der Genugthuende Gott sein müsse. Wenn Anselm sagt, zur Satisfaktion bedürfe es eines Grösseren als die ganze Kreatur, so meint Duns dazu: credo, salva reverentia sua, quod hoc non est verum. Es wäre durchaus genug gewesen, wenn für die Sünde des ersten Menschen dargebracht worden wäre ein maius bonum, quam fuerit malum illius hominis peccantis. Wenn also Adam, vermöge ihm mitgeteilter Gnade einen oder mehrere Akte der Liebe gegen Gott um Gottes selbst willen vollzogen hätte, so würde diese Liebe als ein grösseres Unternehmen, als es die erste Sünde war, zur Bewirkung der Sündenvergebung und der Satisfaktion genügt haben. Jene Liebe zu Gott übersteigt, sofern sie an Gott ihr Ziel hat, jede Liebe zur Kreatur in dem Mass, als Gott über die Kreatur erhaben ist. Somit wäre die Liebe zu dem kreatürlichen Objekt in der Sünde gesühnt

durch die ihr absolut überlegene Liebe zu Gott. Allerdings bedürfte es hierbei zur Satisfaktion einer Liebe, die die Liebe zur Kreatur, d. h. die Sünde überragt. Aber diese Liebe ist, nach ihrem Wesen betrachtet, keineswegs grösser als alle Kreatur, war doch auch die „erschaffene Liebe“ Christi zu Gott so beschaffen (§ 8). Aus der Thatsache der verdienstlichen Liebe Christi selbst, die ja „erschaffen“ war — als Mensch verdiente Christus — folgt, dass nicht etwa mehr als alles Erschaffene Gott darzubringen war. Der Satz Anselms, dass die Genugthuung von Gott ausgehen müsse, ist sonach als falsch erwiesen. Vgl. noch die Kritik Anselms IV dist. 15 quaest. 1, 4 ff.

Aber auch die Notwendigkeit dessen, dass die Satisfaktion von einem Menschen ausgehe, ist nicht als schlechthin notwendig zu erweisen. Kann überhaupt einer für den andern Satisfaktion darbieten, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch ein guter Engel es hätte für den Menschen thun können. Nicht in dem dargebrachten Ding liegt ja der Wert, sondern in der willkürlichen göttlichen Acceptation, quia tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto deus acceptat illud. Wie Gott die That eines Engels annehmen konnte, so kätte ein ohne Sünde empfangener Mensch, dem Gott die höchste Gnade mitgeteilt hätte, ebenfalls die Satisfaktion leisten können. Solch ein Mensch, d. h. ein Christus ohne die Gottheit Christi, geboren wie Christus und mit dem gleichen Mass der Gnade wie er, ohne vorhergegangene Verdienste, ausgerüstet, hätte auch die Zerstörung der Sünde und die Seligkeit verdienen können. Und wenn Anselm meint, dann würden wir jenem soviel verdanken wie Gotte, so ist das falsch, weil jener alles was er hat, von Gott erhalten hätte. Wir würden ihm soviel verdanken wie der Maria und andern Heiligen, die für uns verdient haben. Schliesslich kann auch das noch als möglich betrachtet werden, dass jeder beliebige Mensch die Satisfaktion für sich hätte darbringen können, wenn Gott ihm nur ohne vorausgegangene Verdienste die gratia prima hätte geben wollen. Wie nämlich der sündige Mensch, ohne eigene Verdienste die gratia prima empfängt und sich dann die Seligkeit verdient (meretur beatitudinem), so könnte er sich dann auch die Zerstörung der Schuld verdienen (§ 9).

Diese Kritik ist überaus charakteristisch. Für Duns Theologie ist überall massgebend die Idee von Gott als dem absolut Freien. Von irgend einer absoluten Notwendigkeit kann nicht die Rede sein. Alles ist so, weil Gott es so wollte. Es kann etwas als notwendig nur unter dem Gesichtspunkt der Konsequenz bezeichnet werden, d. h. als Folge aus einer freien Ordnung und Verfügung Gottes. Logisch denkbar wären auch noch ganz andere Wege. Gott konnte erlösen durch einen Christus, der ein blosser Mensch war, durch einen Engel, ja es hätte zur Not jeder sein eigner Erlöser werden können. — Anselm und sein Kritiker repräsentieren hier in lehrreichster Weise den Geist der angehenden und der ausgehenden Theologie des Mittelalters. Dort erscheint alles als notwendig, sola ratione zu begreifen, hier ist alles zufällig, weil eine freie Fügung des persönlichen Gottes.

3. Denn es ist die positive Ansicht des Duns, dass alles, was Christus zu unserer Erlösung gethan hat, an sich nicht notwendig war, sondern dass es nur vermöge der vorangehenden göttlichen Anordnung notwendig wurde, d. h. im Sinne der necessitas consequentiae: Tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati, sed tamen totum fuit contingens simpliciter et antecedens et consequens, § 10 cf. IV dist. 15 quaest. 1, 7. — Wozu hat denn Christus gelitten? Er litt um der Gerechtigkeit willen. Er sah die Sünden der Juden, ihre verkehrte Hingebung an das Gesetz, etwa dass sie zwar den Ochsen am Sabbat aus dem Brunnen zu retten gestatten, aber den Menschen am Sabbat zu heilen verbieten. Christus wollte sie ab errore illo revocare per opera et sermones. Er musste ihnen die Wahrheit sagen, er wollte lieber sterben als schweigen, und daher ist er für die Gerechtigkeit gestorben. Hiezu kommt, dass er seine Passion dem Vater, und zwar für uns dargebracht hat, wofür wir ihm zu Dank verpflichtet wurden. Passionem suam ordinavit et obtulit patri pro nobis, et ideo multum tenemur ei. Diese Dankespflicht wird nur gesteigert durch die Erwägung, dass wir nicht notwendig gerade auf diese und keine andere Weise erlöst werden mussten. So dient also diese besondere Gestaltung der Erlösung zur Anreizung zur Liebe gegen Gott und zur Hingabe an Christus, wie etwa ein Mensch

sich dem, der ihn erzeugte und auch noch zu Zucht und Heiligkeit erzogen hat, mehr verpflichtet fühlt, als dem, welcher ihn blos erzeugte. Ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri deo (§ 10).

Duns hat sich leider nur sehr kurz (sowohl im Opus Oxon. als in den Report. Paris.) über die positive Gestaltung der Lehre ausgesprochen. Aber es kann hiernach doch als sicher bezeichnet werden, dass seine Satisfaktionslehre im wesentlichen dem Typus des Abälard folgt: Christus ist der Lehrer der Gerechtigkeit, die Offenbarung der Liebe Gottes; durch ihn werden wir zur Gegenliebe und zur dankbaren Hingabe an Gott angeregt. Freilich redet er von einer Darbringung für uns, hier wie auch sonst im Obigen; aber durch diesen Gedanken wird nur ein relativer Gegensatz zu dem abälardischen Typus hergestellt, da auch Abälard von einem betenden Eintreten Christi für uns und von einer Ergänzung unserer Verdienste durch seine Verdienste geredet hat.[1]) Soviel ist jedenfalls ersichtlich, dass Duns eine Satisfaktionstheorie im Sinne Anselms nicht lehrte. — An der Stelle in Sent. IV. dist. 2 quaest 1, 7 entwickelt Duns folgenden Zusammenhang: Gott will dem Sünder die Sünde nicht vergeben, es würde ihm denn etwas dargebracht, was ihm mehr gefällt, als ihm die Sünde der Menschheit missfiel. Dies konnte nun nichts anderes sein, als der Gehorsam einer Person, die von Gott mehr geliebt wurde als die ganze Menschheit, die gesündigt hat, von Gott geliebt worden wäre, wenn sie nicht gesündigt hätte. Talis persona non est nisi Christus, cui non ad mensuram dedit deus spiritum caritatis et gratiae (Joh. 3), et tale obsequium est illud in quo maxima apparet caritas, quod est offerre se usque ad mortem pro iustitia. Das ist die objektive Seite in der Versöhnungslehre des Duns. Um des Gehorsams Christi willen, der sich in seiner Liebe offenbart, vergibt Gott der Menschheit die Sünde und rüstet sie mit allen Gaben der Gnade aus — es handelt sich im Zusammenhang um die Ein-

[1]) Vgl. meine Abhandlung über die Versöhnungslehre Abälards in den Mitteilungen und Nachrichten für die ev. Kirche in Russland 1888, S. 128 ff.

setzung der Sakramente; hierin besteht die Gnadenerteilung. Im Ansatz ist diese Darstellung möglichst Anselm angenähert. Der Gedanke läuft aus in die Erwägung, dass wie in der Erlösung, so auch in dem Gehorsam Christi zum Zweck derselben, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zusammenwirken (§ 8). Der Zusammenhang zu der subjektiven Seite des Begriffes ist auch hier nicht angedeutet.

Zur Rettung des Anselm (si autem volumus salvare Anselmum) wird endlich die Bemerkung gemacht, man könne alle seine Gründe nur unter Annahme einer praesupposita ordinatio divina begreifen, dann ergäbe sich etwa der Gedanke, dass Gott zur Erlösung der Menschheit nur den Tod seines Sohnes acceptieren wollte. Jedenfalls darf von einer necessitas absoluta nicht die Rede sein (III. dist. 20 quaest. unic. § 10).

4. In zwei Gedankenreihen vollzog sich die positive Entwicklung der Erlösungslehre. 1) Der fromme Wille des Menschen Jesus, oder sein Gehorsam, welcher sich auf die Förderung der Sache Gottes richtet, begründet sein Verdienst. Dies Verdienst kommt den Erwählten zu gute, sofern nämlich Gott sich dasselbe — nach seinem freien Willen — zum Anlass werden lässt, den Erwählten die Gnade und die Seligkeit zu verleihen. Das heisst aber im Sinn des Duns, dass Gott um Christi willen und durch ihn den Menschen die Sakramente gibt. 2) Im Gegensatz zu Anselm ist die Notwendigkeit des Leidens Christi nicht aus der Notwendigkeit einer gottmenschlichen Satisfaktion zu verstehen. In Wahrheit gibt es keine absolute Notwendigkeit der Passion. Jesus hat gelitten in der Absicht, seine Lehre durch den Tod zu besiegeln, sowie uns durch diese Selbstdarbringung zur Liebe und zum Dank anzuregen. — Trotz der zerhackten und kompendiarischen Darstellung bekommt man einen innerlich zusammenhängenden Gedanken. Die Frömmigkeit des Menschen Jesus, nicht nur im Leiden, sondern auch im Handeln, das freie Wollen Jesu begründet sein Verdienst. Dieses acceptiert Gott behufs Begnadigung des Sünders durch die Sakramente. Dieses Handeln und Leiden Christi gibt aber auf der anderen Seite den Anstoss zu der religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechtes. Das fromme, auf den Zweck Gottes gerichtete

Leben bewirkt einerseits, dass von Gott die Gnade zu dem Menschen herabkommt, und bewirkt andererseits, dass die Menschenherzen sich zu Gott emporheben.

Man fühlt sich angetrieben, einen logischen Zusammenhang zwischen diesen beiden Gedankenreihen herzustellen. Es scheint nahezuliegen, den ersten Gesichtspunkt dem zweiten unterzuordnen und zu sagen: weil das Menschengeschlecht durch Christus sittlich erneuert wird, so ist es dadurch auf den Empfang der Gnade seitens Gottes vorbereitet. Aber hiedurch ist der Gedanke des Duns sicher nicht richtig wiedergegeben, denn Duns legt das grösste Gewicht darauf, dass die Gnadenmitteilung in keiner Weise von der Disposition der Sünder abhängig gemacht werde (oben S. 280). Dies aber wäre hier notwendig, da Christi Lehre die Verfassung herstellen würde, die den Menschen des Gnadenempfanges würdig macht. Ausserdem ergibt sich noch die Differenz des Gesichtskreises, dass die der subjektiven Umwandlung folgende Gnade im Sinn Abälards die Vergebung bezeichnet, während Duns in unserem Zusammenhang nur an die sakramentale Gnade denkt. Also ist die obige Kombination verfehlt.

Zur positiven Erkenntnis der Sachlage kann man sich dessen erinnern, dass das Heils- und Gnadenwerk von Duns im Schema von Mittel und Zweck gedacht war. In dem Willen Gottes kommt nämlich der Glorifizierung und Gratifizierung der Erwählten die Priorität zu vor der Sendung Christi und der Verwirklichung der Erlösung durch ihn, sofern letztere nur das Mittel darstellt zur Beschaffung von Gnade und Glorie. Wendet man diesen selben Gesichtspunkt auf das Verhältnis an, das zwischen Christi Werk nach seiten seiner Beziehung auf Gott einer- und seiner Beziehung zur Menschheit andererseits besteht, so ist klar, dass logisch der der Menschheit zugewandten Seite die Priorität gebührt. Indem nämlich der Zweck die Glorifizierung der Erwählten ist, steht die direkte Einwirkung auf die Menschen diesem Zweck näher als die Wirkung auf Gott behufs Begnadigung der Menschheit. Man könnte dann etwa folgenden Zusammenhang konstruieren: um in den Menschen Liebe und Dankbarkeit gegen Gott erregen zu können, wirkte Christus auf den Vater ein, damit dieser

den Menschen Gnade schenke. Dies könnte entweder bedeuten, dass die Kraft der sakramentalen Gnadenmitteilung die Menschen innerlich disponierte für die religiösen Einwirkungen Christi, oder aber dass schon die Thatsache an sich: Gott hat Gnade gegeben, die Menschen für jene Einwirkungen erweichte und vorbereitete. Wirklich wird man doch nur an ersteres denken können. Ich bezweifle aber hiemit die Meinung des Duns zu treffen, denn mit keinem Wort wird angedeutet, dass erst die sakramentale Gnadenverleihung es ermöglicht habe, dass Christus als Lehrer und Prediger geistliche Wirkungen zu erreichen vermochte. Dem widerspricht freilich, dass er schon vor seiner Passion — also bevor Gnade da war — derartige Einwirkungen versucht und ausgeübt hat. Aber dies Argument ist nicht durchschlagend, denn die Fragestellung muss in dieser Sache offenbar an den gegenwärtigen Zuständen orientiert werden. Nun ist aber auch für diese nicht nachweisbar, dass Duns die Wirkung der Predigt von der vorhergehenden Einwirkung der sakramentalen Gnade abhängig gemacht hat.

Da eine Subordination der einen unter die andere Gedankenreihe auf Schwierigkeiten stösst, so wird es sich empfehlen beide mit einander zu koordinieren. Man wird also die Anschauung des Duns etwa durch die Formel wiedergeben können: Christus erwarb Gnade vom Vater für die Menschen, die er durch sein Lehren und Leben für den Vater gewann. Hiebei gibt weder der Nebensatz den Grund für den Hauptsatz her, noch soll durch den Hauptsatz der Nebensatz ermöglicht werden. Sondern die Meinung ist die: Gottes Vorherverordnung bewirkt die Erscheinung Christi zum Zweck der Erlösung, diese wird von Christo einerseits dadurch, dass er von Gott die Einsetzung der Sakramente erwirbt, andererseits dadurch, dass er die Menschen über Gott belehrt und sie der göttlichen Liebe vergewissert, verwirklicht. Das eine wie das andere ist aber eine Folge des ganzen Lebens Christi, sowohl seines aktiven als seines passiven Leidens- und Todesgehorsams.

Dieses Urteil empfängt eine überraschende Bestätigung durch eine Erörterung, die Duns in ganz anderem Zusammenhang, nämlich in der Schrift de perfectione statuum, über Christi

Wirken angestellt hat (vgl. Genaueres in Kap. 5). Christus führte die Schafe zurück, die von der Wahrheit abgeirrt waren, insbesondere die aus dem Hause Israel. Dazu besass er die sana doctrina, sowie die perfecta vita und die potestas faciendi miracula (l. c. § 92). Dies sein Wirken setzen die Prälaten, aber vor allem die Minoriten fort. Christi Werk hat sich in keiner anderen Richtung bewegt als diese seine Nachfolger — so auch sein vicarius der Papst — befolgten: er gab das neue Gesetz und setzte die Sakramente ein, und er regte an und begeisterte die Menschen für die Wahrheit durch die Macht seiner Person, durch seine Liebe und sein vollkommenes Leben. Also ist das Werk Christi in seiner doppelten Beziehung zu verstehen aus der Fortsetzung, die dasselbe in der Geschichte der Kirche gefunden hat. Das Heil wird den Menschen zu teil durch die Sakramente, über die die Hierarchen Gewalt haben, und durch das Wort, welches die Bettelmönche verkündigen. Beide sind Nachfolger Christi, denn er setzte die Sakramente ein, indem er sie von Gott durch sein Verdienst erwarb, und er lehrte die Wahrheit. Das Werk Christi besteht also in der Erwerbung der Sakramente und in der Predigt des Wortes, die durch sein persönliches Leben Bestätigung fand und kräftig wurde.

5. Duns Scotus hat also, in ähnlicher Weise wie Thomas, den Gedanken Abälards angewandt, aber in abgeschwächter Weise; und er hat daran einen gewissen Ersatz für die anselmischen Ideen geschlossen. Seine Anschauung vom Verdienst oder Gehorsam Christi und dessen Wirkung ist aber an innerer Geschlossenheit der thomistischen Theorie in dem Mass überlegen, als Thomas ihn an diesem Punkt an Reichtum der Gesichtspunkte überragt.[1]) Es war ein systematischer Fortschritt, dass die unklare Vorstellung von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi abgethan wurde, und dass andererseits dies Verdienst — dem mittelalterlichen Verständnis des Christentums gemäss — auf den Erfolg der Sakramentsstiftung bezogen wurde. Ebenso ist von Duns in verständlicher Weise die Begriffsbildung an dem Gottesbegriff orientiert worden: nicht an

---

[1]) S. in der Kürze m. Dogmengesch. II, 94 ff.

sich sei diese Form des Erlösungswerkes notwendig gewesen, sondern sie ist von Gott frei als das entsprechende Mittel zum Zweck gewählt worden. Dabei stellt der Gedanke der Prädestination die Verbindung zwischen Christus und den Erlösten her, die Bonaventura und Thomas durch die Ideen von Christus als dem Haupt der Gemeinde zu erreichen versuchten. — Nur eine Frage ist nicht zur Entscheidung gekommen, die Frage nach der Begründung der Sündenvergebung. Indem aber die ganze Gnadenmitteilung an die Sakramente geschlossen wird, ist es kein systematischer Fehler, dass Duns hier von der Vergebung nicht ausdrücklich redet. Dieselbe wird erst in der Sakramentslehre zur Erörterung gelangen können, wo Duns in der That von ihr handelt.

6. Die Theorie von dem Werk Christi, die wir kennen gelernt haben, entspricht darin der Lehre von der Person Christi, dass Duns in dieser die menschliche Natur Christi mit ihrem menschlichen freien Willen und seiner Verdienstlichkeit energisch betont hat und demgemäss für seine Erlösungslehre eigentlich nur mit Motiven operiert, die dem menschlichen Leben Jesu entnommen sind. Denn weder die Verdienstlichkeit seines Handelns noch die gesetzgebende Lehrthätigkeit, die er geübt, oder das Beispiel, das er dargeboten hat, scheinen die Union des Logos mit dem Menschen Jesus zu vernotwendigen. In dieser Richtung bewegte sich ja die ganze scholastische Theorie, es ist Folge der Schärfe und Klarheit des Duns, dass bei ihm die dadurch entstehende Diskrepanz zu der Christologie besonders fühlbar wird. Erst viel später in der Eschatologie wird ein Gesichtspunkt geltend gemacht, durch den die Gottheit Christi zu praktischer Bedeutung gelangen soll, es ist die Thätigkeit Christi bei dem letzten Gericht. Wir kommen bei der Eschatologie darauf zurück. Man hat die Fehler Anselms erkannt, aber für das Grosse in seinem Versuch, nämlich die Gottheit Christi aus dem Werk Christi als religiös notwendig zu verstehen, hat man kein Verständnis gehabt und daher keinen Ersatz dafür gefunden Eine Ausnahme machte etwa Abälard, indem er die historische Offenbarung Christi auf den in ihm wirksamen Logos zurückführte. — Das nun

gewonnene Verständnis des Werkes Christi bei Duns Scotus bewährt also unsere Auffassung seiner Christologie.

III. Der Erfolg des Werkes Christi oder die Lehre von der Gnade.

1. Die Prädestination.

1. Ehe wir dem Hinweis, den wir im Vorstehenden für die Sakramentslehre erhalten haben, nachgehen, werden wir gutthun uns über den Begriff der Gnade in der Lehre des Duns Scotus im allgemeinen zu verständigen. Der Erfolg des Werkes Christi ist, dass wir Gnade erhalten, d. h. dass die Sakramente eingesetzt wurden. Die Gnade wird der Menschheit dargeboten in den Sakramenten der Kirche. Sacramenta nostra quae habent efficaciam in virtute passionis Christi exhibitae plus conferunt de gratia quam sacramenta veteris legis. Praeter haec habemus plura adiutoria gratiae, quia plura sacramenta (III dist. 40 quaest. unic. § 7). Dieser letzte Satz zeigt in lehrreicher Weise den festen Zusammenhang von Gnade und Sakramenten. Einfach: deshalb hat man im neuen Bund mehr Gnadenhilfe, weil man mehr Sakramente hat. Erst hierauf gelangt zur Erwähnung, dass die Christenheit eine doctrina magis explicata et declarativa veritatis habe, et exempla sanctorum plura et efficaciora ad imitandum, sodann plura merita sanctorum (l. c.). So ganz fällt der Nachdruck auf die Sakramente. Wir untersuchen also zunächst den Begriff der Gnade bei Duns.

2. Wir sind mehrfach im Obigen dem Begriff der Prädestination, sowie den electi begegnet. Die straffe Behandlung, welche Duns diesem Begriff in der 32. Dist. des 3. Buches hat angedeihen lassen, ist für die Anschauungen der späteren Dogmatik ersichtlich nicht ohne Einfluss geblieben. Die abgestufte Begriffsfolge: Gott prädestiniert die Erwählten, deshalb ist Christus, die Erlösung und sind die Gnadenmittel für sie da, und alle Dinge um ihretwillen — findet sich später auch in der orthodoxen reformierten Dogmatik wieder. Duns entlehnte den Prädestinationsgedanken der theologischen Rüst-

kammer des Mittelalters, d. h. Augustins Schriften. Der Gedanke fügte sich seiner eigenen Anschauung von Gott und seinem Wirken ein. Die Frage ist nun, welche Anwendung Duns von dieser Idee gemacht hat und weshalb er andere Folgerungen aus ihr herleitete als Augustin?

Zur Beantwortung dieser Fragen holen wir einige Erörterungen des Duns aus dem ersten Buch nach. Zuerst handelt es sich um die Frage, ob ein Prädestinierter verdammt werden kann (Sent. I dist. 40 quaest. unica). Diese Frage scheint verneint werden zu sollen, denn alles der Vergangenheit Angehörige ist als solches absolut notwendig. Hat Gott jemanden von Ewigkeit her zum Heil prädestiniert, so muss das also eingetreten sein. Andererseits muss gesagt werden, dass unter dieser Voraussetzung niemand sich um sein Heil bemühen würde, frustra ergo ponitur tota lex divina (§ 1). Zunächst wird die Prädestination definiert, sie ist actus voluntatis divinae videlicet ordinem electionis per voluntatem divinam alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam. Die Prädestination als göttlicher Willensakt ist eine freie und zufällige Handlung. Gott kann jemanden prädestinieren und er kann es nicht thun, aber er kann nicht zugleich das eine und das andere thun (non simul ambo opposita). Er kann auch nicht das eine auf das andere folgen lassen — beides wäre logischer Widerspruch —, sondern beides besteht in Ewigkeit für sich in Gott (sed utrumque divisum in instanti aeternitatis).

Trotzdem kann die Frage an und für sich dahin beantwortet werden, dass ein Prädestinierter doch verdammt werden könne (quod iste qui est praedestinatus, potest damnari), denn seine Prädestination ist noch kein Grund dafür, dass sein Wille befestigt werde. Hieraus ergibt sich aber die Möglichkeit der Sünde und des Beharrens in der Sünde für ihn, demnach muss es auch möglich sein: in peccato stare finaliter et ita iuste damnari, d. h. nämlich: potest non praedestinari (§ 2). Somit kann von demselben Subjekt ausgesagt werden: esse praedestinatum und posse damnari. Aber dieses ist so zu verstehen, dass zwei kategorische Sätze bezüglich desselben Subjektes gebildet werden nicht aber so, als wenn die beiden Sätze eine

einander bedingende Zusammensetzung ausmachen. Nun sind jene beiden kategorischen Sätze richtig, doch nicht in dem Sinn, als wenn die durch sie ausgedrückten Gegensätze zugleich sein könnten, oder als wenn der eine dem anderen folgen könnte. Es sind beide Sätze zugleich wahr, sofern das göttliche Wollen in Betracht gezogen wird. Der Wille ist nämlich von Natur früher als seine Richtung auf das Subjekt, durch die diesem die Herrlichkeit zu teil wird. In diesem Willen entsteht kein Widerspruch durch das Sein einer entgegengesetzten Richtung, freilich können aber die beiden Richtungen in Bezug auf dasselbe Subjekt nicht zu gleicher Zeit in ihm enthalten sein. Ich setze die schwierigen Worte, die ich zu umschreiben versucht habe, zur Kontrole her: sed vera simul (nämlich: sind jene beiden Sätze) inquantum volitio divina consideratur, ut prior naturaliter transitu ipsius super illud obiectum quod est gloria isti. In illo priori naturaliter non repugnat sibi esse oppositi obiecti, imo posset aequaliter esse opposite, licet non simul amborum (§ 2). Es ist also die Meinung nicht die, als wenn der einmal Prädestinierte hinterher doch noch verdammt werden könnte, wie man zunächst meinen konnte, sondern Duns will sagen: bevor Gottes Wille sich gnädig auf den Prädestinierten richtete, war es möglich, dass im göttlichen Willen die entgegengesetzte Absicht, nämlich zu verdammen, eintrat. Oder mit anderen Worten, da die Prädestination lediglich Sache des göttlichen Willens ist, hätte ein Prädestinierter ebenso gut verdammt werden können. Dass wir Duns richtig deuten, empfängt eine Bestätigung durch die, gegen den oben erwähnten Gedanken, dass die Prädestination zur Unsittlichkeit anleite, gerichtete Widerlegung. Der menschliche Wille vermag nämlich die göttliche Anordnung nicht zu hemmen und den göttlichen Beschluss nicht zum Stillstand zu bringen, indem er ihm sein Gegenteil verwirklicht entgegenstellte. Wenn nämlich ein Mensch sich die Verdammnis verdienen kann, so kann andererseits eben hieraus sich ergeben, dass Gott ihn nicht zur Herrlichkeit vorherbestimmt hatte. So wenig Gott irren kann, so wenig ist es möglich, dass sein Wille eine Hemmung von aussen her erführe, quia non potest stare ordinatio sui cum opposito eius quod ordinavit (ib. § 3). Somit geschieht, was geschieht gemäss der

Anordnung des göttlichen Willens, es ist nicht möglich, dass das Gegenteil dessen wirklich würde. Angewandt auf jenen Einwand, würde also zu sagen sein, dass jeder sich ethisch so bethätigen wird, wie es dem göttlichen Willensbeschluss über ihn gemäss ist. — Weiter wird immer als selbstverständlich angesehen, dass die Prädestinierten errettet werden. Aus dem Prädestinationsgedanken ergibt sich also die Folge, dass alle Prädestinierten Gnade empfangen und dass ihnen die Sünden vergeben werden, denn niemand kann die Glorifikation, auf die die Prädestination abzielt, erlangen, es sei denn zuvor die Verhaftung unter die Strafe aufgehoben (IV dist. 14 quaest. 1, 8).

3. Wir haben also in der Prädestination eine schlechthin freie Willensverfügung Gottes zu erblicken. Die absolute Freiheit dieser Verfügung wird daran anschaulich, dass ein Prädestinierter, wenn Gott es anders gewollt hätte, auch hätte nicht prädestiniert werden können. Dies findet seine Bestätigung an den Betrachtungen der folgenden 41. Dist. des ersten Buches über die Frage, ob Verdienste der Prädestination oder Reprobation vorausgingen? Es wird die Ansicht des Thomas reproduziert, wonach diese Akte lediglich auf Gottes Willen beruhen, der aus derselben massa perditionis die einen zum Heil erwählt, die anderen aber dem Verderben überlässt zum Erweis seiner Gerechtigheit. Daher darf die Kreatur nicht nach dem Grunde forschen (Summa I quaest. 23 art. 5). Es folgt sodann die Kritik, welche Heinrich von Gent hiegegen gerichtet hat, sowie die positive Anschauung desselben (Quodlibeta IV quaest. 14). Heinrich wies darauf hin, dass die Permission zum Bösen, genau genommen, selbst böse sei und daher von Gott nicht ausgesagt werden dürfe. Auch sei von einer Wahl zu reden unmöglich, wenn alle einander gleich seien. Heinrich selbst meint, dass wenn man einen göttlichen Akt in Bezug auf Gott als agens betrachte, es keinen Grund für denselben gebe, ausser Gott. Sofern nun aber der Akt auf ein Ziel bezogen werde, könne ein gewisser Grund angegeben werden, nämlich bezüglich der Beziehung des Seins, an welchem die göttliche Thätigkeit geschieht, zum Ziel dieser Thätigkeit, oder konkret gesprochen: die göttliche Barmherzigkeit erwählt Menschen, aber so, dass die Beschaffenheit derselben mit dafür

in Anschlag kommt. Es steht also eigentlich so, dass die von Gott vorhergesehene freie Willensbethätigung des Menschen ein mitwirkender Grund zur Prädestination oder Verwerfung ist. Das ist die seit Gregor dem Grossen und dann seit den Tagen des Hinkmar und Hraban im Mittelalter übliche Abplattung der augustinischen Lehre (I. dist. 41 quaest unic. § 8 f.). — Aber gegen diese Ansicht ist einzuwenden, dass Gott die gute Handlungsweise eines Menschen nicht anders als durch seine (Gottes) Ordnung veranlasst voraussieht, indem die sichere Voraussicht des kontingenten Geschehens bei Gott immer auf die Abhängigkeit dieses Geschehens von Gottes Willen gestützt ist. Wenn also Gott den einen dazu verordnet hat seinen freien Willen gut zu brauchen, den anderen aber nicht, so lässt sich hiefür kein Grund ausser dem göttlichen freien Willen anführen (ib. § 10). Dann kann diese Handlungsweise, die eine Folge des göttlichen Willens ist, aber nicht als Grund desselben angesehen werden. Zudem würde die Betrachtung des Heinrich auf die früh sterbenden Kinder, die doch auch erwählt oder verworfen sind, ohne dass eine Willensbethätigung sich entwickelt hat, nicht stimmen. Aber auch die beliebte Wendung, dass Gott in dem Fall voraussehe, was jene gethan haben würden, wenn sie länger gelebt hätten, hilft zu nichts, denn dann müsste derselbe Grundsatz auch auf alle erwachsenen Verstorbenen angewandt werden. Durch diese Einführung etwaiger künftiger Verdienste wird aber das Verdienstschema durchlöchert, nicht wegen seiner wirklichen, sondern wegen der vorhergesehenen Verdienste erwürbe sich der Mensch Lohn (ib. 10).

Seine eigene Anschauung hat der Lehrer mit einem: potest aliter dici, eingeleitet. Nicht eine fertige Theorie, sondern eine Hypothese will er dem Leser vorlegen. Die Prädestination hat freilich keinen Grund auf seiten des Menschen, welcher der Prädestination voranginge. Wohl aber hat die Reprobation einen Grund. Nicht als wenn Gott durch etwas Äusseres, d. h. also menschliche Verdienste, beeinflusst oder in Passivität versetzt würde, sondern das hat einen Grund, dass Gott seine bezügliche Thätigkeit auf dieses und nicht ein anderes Objekt richtet (§ 11). Das erste beweist Duns aus der Priorität des gewollten Zweckes vor den demselben untergeordneten Mitteln.

Zuerst will Gott, dass die Kreatur die Seligkeit erlange, dann erst folgen gratia, fides, merita et bonus usus liberi arbitrii. Igitur propter nullum istorum praevisum vult ei beatudinem (ib.). Der Beweis für den zweiten Satz besteht in folgendem: Reprobare heisst velle damnare, die Verdammung scheint gut nur sein zu können, falls sie gerecht ist: videtur enim esse crudelitatis punire aliquem non praeexistente in eo culpa; igitur a simili, non vult prius aliquem punire quam videat aliquem esse peccatorem. Folglich wird auf Seite des Objektes der Strafe ein Grund für sie anzunehmen sein, nämlich das peccatum finale praevisum (ib).

Einem so scharfsinnigen Mann, als es unser Autor ist, ist natürlich nicht entgangen, dass dieses Raisonnement nicht alle Schwierigkeiten beseitigt. Er selbst erhebt sofort Einrede. Petrus und Judas sind dem göttlichen Willen gegenwärtig und zwar sofern sie aequales in naturalibus von Gott gewollt sind behufs des esse existentiae. Dem Petrus will Gott die Seligkeit geben. Was will er in Bezug auf Judas? Sagt man die Verdammnis, dann reprobiert Gott doch ohne Grund; sagt man: die Seligkeit, dann hätte er den Judas prädestiniert (§ 12). Duns selbst meint, man kann auf diese Einwände antworten, dass Gott im ersten Moment, in Bezug auf Judas überhaupt nichts gewollt habe, womit die negatio volitionis gloriae gegeben ist. Im zweiten Moment, in welchem er für Petrus die Gnade will, will er für Judas auch noch nichts. Im dritten Moment will er gestatten, dass Petrus zur massa perditionis gehöre, also des Verderbens würdig werde. Dasselbe Wollen gilt in diesem Moment auch dem Judas. Es bleibt nun in dieser Lage, weil der göttliche Wille zur Erteilung von gloria und gratia in Bezug auf ihn nicht ergangen ist. Endlich will der göttliche Wille, dass der dauernde Sünder Judas gerecht bestraft und verworfen werde (ib). — Seine Anschauung verdeutlicht Duns durch ein Gleichnis: Es sind zwei Menschen da, die mir gegenüber die gleiche freundliche Stellung haben. Ich liebe den einen, den anderen aber nicht. Den, welchen ich liebe, verordne ich zu einem Gut, vermöge welches er mir gefallen kann, dagegen wird der Ungeliebte zu nichts derartigem verordnet. Läge es nun in meiner Gewalt beiden zu gestatten

mich zu beleidigen, so würde, indem ich vorher weiss, dass der eine nichts hat, um mir wieder einmal zu gefallen, die Beleidigung dieses eine andauernde, die Strafe, die ich etwa an ihm vollziehe, eine gerechte sein. Andererseits wüsste ich aber vorher, dass der andere, vermöge meiner Verordnung, in die Lage kommen wird, meine Vergebung zu erwerben (ib.). —

Aber, wendet Duns ein, weiss denn Gott sicher voraus, dass Judas fällt? Daraus, dass er es voraus weiss, dass er erlauben wollen wird, dass er fällt, ergibt sich doch nicht im voraus die Gewissheit vom Fall des Judas oder auch des Lucifer. Und schliesst dieses velle permittere peccare nicht in sich einen actus positivus voluntatis respectu peccati? (§ 13). Gegen den ersten Einwand ist zu sagen, dass Gott voraus weiss seine Kooperanz bezüglich der Substanz menschlicher Handlungen, indem er kooperieren will. Gott weiss also Begehungssünden voraus, sofern jene Handlungen als Handlungen nur durch seinen kooperierenden Willen zu stande kommen. Er weiss die Unterlassungssünden voraus, sofern er voraus weiss, dass er zu einer notwendigen Handlung des Menschen nicht die gehörige Mitwirkung erteilen wird (ib.). Also Gott weiss die Sünde voraus, weil er sein eignes Handeln bezüglich des menschlichen Handelns voraus weiss. — Der zweite Einwand bleibt unerledigt. Zum Schluss erinnert Duns an die Worte des Paulus über die Tiefe der Weisheit und Erkenntnis Gottes. Man vertiefe sich nicht in Grübeleien, sondern wähle die einem zusagende (quae magis placet) Meinung. Nur müsse gewahrt bleiben die göttliche Freiheit ohne jeden Zusatz von Ungerechtigkeit, und was sonst zu wahren ist circa deum ut liberaliter eligentem. Klar hat er, wie gesagt, die Sache nicht gestellt: et qui aliam opinionem tenuerit, respondeat ad ea quae tacta sunt contra eam (13).

4. Man kann auf Grund dieses Materials (vgl. noch S. 159. 230) sagen, dass Duns wirklich die Lehre von der göttlichen Prädestination gehabt hat. Dass ein Mensch selig wird, das hat seinen Grund an einer von Ewigkeit her seienden Willensbestimmung Gottes. Der Realisierung dieser Willensbestimmung dient alles Geschehen der Welt, sowie auch die Lebensgestaltung des betreffenden Menschen. Ein anderer wird ver-

dammt, das hat seinen letzten Grund darin, dass er nicht prädestiniert ist. Von Anfang an schwebt über ihm ein Manko, verglichen mit jenem ersten. Der Gedanke der Freiheit des göttlichen Willens erfordert es, dass das eine, wie das andere lediglich an dem freien, grundlos handelnden Gotteswillen seinen Ursprung hat. So tritt dieser Gedanke auch hier wieder hervor, er gibt der Prädestinationslehre eine neue Färbung. Auch hier ist Duns für eine Anzahl von Erscheinungen des früheren Protestantismus massgebend geworden. Duns denkt nicht an eine unendliche alles durchdringende, in allem wirksame Substanz, wenn er von der Prädestination redet, er denkt an den freien geistigen Willen, der schlechthin allmächtig, alles Geschehen in der Welt bestimmt; dann ist für ihn das praktisch massgebende Element in seinem Gottesbegriff, dass Gott der freie Wille, der allmächtige Herrscher der Welt ist. Voluntas dei quantum ad omnia semper debet impleri, quia sicut omnipotens potest omne possibile, ita quando voluntas divina determinat se ad ponendum aliquid in esse ultima determinatione, illud erit. Velle autem illud voluntate beneplaciti est ultima determinatio quae potest poni ex parte voluntatis ipsius omnipotentis volentis ponere effectum in esse. Ergo, respectu cuiuscunque effectus, si deus est sic volens, illud erit (I dist. 46 quaest. unic. § 2). Lediglich als eine Konsequenz aus dieser Anschauungsweise muss man den Gedanken der Prädestination bei Duns begreifen. Dieser Gedanke hat ihn selbst nicht zu augustinischen Konsequenzen geführt, wurzelt er doch nicht in spezifisch religiösen Interessen; er mag aber ein Motiv mehr zur Rückkehr zu Augustin bei den englischen Theologen der Folgezeit hergegeben haben. Duns selbst hat diese Rückkehr nicht vollzogen.

2. Der Begriff der Gnade.

1. Dieses wird sich uns bestätigen an der Betrachtung der Gnade und ihres Wirkens im Menschen, zu der wir jetzt kommen. Einerseits ist bei Duns, wie überhaupt bei den mittelalterlichen Theologen, die Gnade, als gratia increata, die göttliche Gunstgesinnung (vgl. z. B. Thomas Summa I. II

quaest. 111 art. 2; quaest. 110 art. 2, quaest. 109 art. 9 ad 2). Aber der Hauptbegriff ist der der gratia creata. Nach Duns ist nun die gratia derselbe habitus, den man auch die dem Menschen eingegossene Liebe nennt. Der heilige Geist wirkt durch diesen, dem Menschen eingeflössten Habitus irgendwie auf den Willen des Menschen, so dass derselbe dadurch fähig wird, verdienstliche Akte hervorzubringen: eodem habitu, quo spiritus sanctus inhabitat animam, inclinatur voluntas in suum actum meritorium (Sent. II dist. 27 quaest. unica § 3). Der Begriff des Habitus, der hier und im folgenden gebraucht wird, ist ein spezifisch theologischer; nicht um die auf dem Wege der natürlichen psychologischen Entwicklung erworbene moralische ἕξις des Aristoteles handelt es sich, sondern um eine übernatürliche von Gott schöpferisch im Menschen erzeugte ethische Qualität, die den einzelnen Akten vorangeht und sich nicht als Folge aus ihnen erst ergibt (cf. III dist. 34 quaest. un. § 8). Die Liebe ist ein höherer und vollkommenerer Habitus, als die Habitus des Glaubens (s. oben S. 129 ff.) und der Hoffnung im Menschen.

Die gratia und die charitas sind nun zwar materiell einander gleich, nichts destoweniger aber formell zu unterscheiden. Der Habitus heisst Liebe, sofern man vermöge seiner Gott liebt, er heisst Gnade, sofern vermöge seiner wir Gott lieb sind. Caritas dicitur, qua habens eam habet deum carum, ita quod respicit deum non in ratione diligentis, sed in ratione diligibilis; gratia est, qua deus habet aliquem gratum, ita quod ipsa respicit deum acceptantem sive diligentem, non autem dilectum (ib. § 4). Nicht alles freilich, um wessentwillen Gott liebt, kann als Gnade bezeichnet werden, sonst wäre auch das göttliche Sein des Sohnes Gnade, liebt Gott doch den Sohn, um desselben willen: sed illud propter quod deus acceptat habentem ut dignum beatitudinis dignitate, quae est in correspondentia meriti ad praemium, illud dicitur gratia (l. c.). Sonach ist die Gnade diejenige Beschaffenheit, welche dem Menschen mitgeteilt wird, um Gott verdienstlich lieben zu können, und sich die Anwartschaft auf den ewigen Lohn zu erwerben. Das Verhältnis des Menschen zu Gott, wird sonach unter dem Gesichtspunkt des Verdienstes

bemessen. Diese uralte abendländische Anschauung[1]) wird von Duns auf das klarste und schärfste ausgesprochen. Der Wille des Menschen muss wirksam werden, aber er ist nur eine Teilursache des verdienstlichen Handelns, es bedarf notwendig dazu einer Kooperanz. Die Gnade ist ein principium cooperans. Voluntas quidem respectu rectae volitionis est principium activum partiale . . . Sed istud principium non est totale, quia non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum, sed requiritur gratia tanquam principium cooperans (II dist. 7 quaest. unic. § 15). Dabei muss aber der Wille als das principale principium, das die einzelnen Akte aus sich herauslockt, angesehen werden, während die Gnade oder caritas das principium secundarium ist; wollte man dieses Verhältnis umkehren, so würde der Wille nicht in geistig freier Weise, sondern in der Weise der Natur, als durch eine Ursache notwendig bedingt, wirken (Collat. XVIII, 2. 3). Gnade und Wille sind also bezüglich der Kausalität des Aktes koordiniert, aber so, dass rein psychologisch betrachtet, dem Willen die erste Stelle zusteht.

Nun hat aber diese Koordinierung der Gnade und des Willens für das verdienstliche Handeln, nicht den Sinn, als ob die Gnade durch den Willen erworben oder gesetzt werden könne. Der Wille kann unter Benutzung der Gnade handeln, aber sie muss ihm zuvor gegeben sein. Das geschieht durch einen schöpferischen Akt Gottes, indem er in der Seele diesen neuen ethischen Habitus erzeugt. Quamvis enim gratia iam habita voluntas utens sit principium agens respectu actus, tamen gratia non habita ipsa non est sufficiens ad ponendum gratiam in esse, quia gratia non potest in esse nisi a solo deo creante (Sent. l. c.)[2])

2. Wir haben damit die Grundlinien gewonnen und können uns jetzt der zusammenhängenden Darstellung der Sache zuwenden, die Duns in der 17. Distinktion des 1. Buches vorgetragen hat, anlässlich der Frage, ob der heilige Geist die Liebe im Mensch sei?

---

[1]) S. meine Dogmengesch. I, S. 93. 154.

[2]) Diese Betrachtung geht zunächst auf die Engel, bezieht sich aber in ihrer Allgemeinheit natürlich auch auf den Menschen.

Die Auffassungen Heinrichs und Gottfrieds werden abgelehnt. Nach Heinrich (Quodlib. IV qu. 10) ist der habitus infusus genau vom habitus acquisitus zu unterscheiden. Letzterer ist Vollendung der Natur in ihrer Richtung auf das Handeln, ersterer ruft die ganze Handlung hervor, oder der erworbene Habitus erleichtert die Handlung, der eingegossene Habitus erzeugt sie (I dist. 17 quaest. 2, 4). Dieses wird widerlegt, denn erstens wäre unter jener Voraussetzung der eingegossene Habitus als das, was das Handeln ermöglicht, als Potenz zu fassen; zweitens könnte man von einer Güte des Willens ebensowenig reden bei guten Handlungen wie von der Güte des Holzes, wenn es von der Wärme durchwärmt wird, da es sich in dem einen so wenig als in dem anderen Fall um eine freie That handelt. Auch müsste der Habitus gerade so wie die Wärme wärmt, auch wenn sie vom Holz abgetrennt wird, gute Thaten auch getrennt vom Willen wirken, d. h. Potenz sein (4). Drittens: wird der Wille von einem Naturprinzip, wie dieser Habitus es wäre, bestimmt, so kann es keine freien Handlungen geben. Viertens wäre es aber auch unmöglich, dass jemand, der einmal jenen Habitus empfing, Todsünden beginge. Fünftens meine sittlichen Thaten wären, indem gewirkt von einem Naturprinzip, nicht mein, also auch nicht verdienstlich (5). Somit ist gezeigt, dass der supernaturale Habitus nicht als der Grund der Handlungen anzusehen ist.

Dagegen hat Gottfried gelehrt, dass die Handlung ihre Substanz von der Kraft empfange, ihre Intensität aber durch den Habitus bestimmt werde, so dass also Substanz und Intensität in der Handlung unterschieden sind und auch auf differente Prinzipien zurückgreifen. — Auch diese Auffassung wird bekämpft. Erstens könne man nicht die Kräftigkeit eines Aktes von seiner Substanz trennen, da die Kraft nichts äusserlich Hinzutretendes ist, sondern nur die Art der Substanz kennzeichnet; dann ist aber auch eine derartige Spaltung der Ursächlichkeit unerlaubt (ib. 6). Zweitens: soll ein natürliches Prinzip zugleich mit dem freien Willen agieren, so muss es bei jeder Willensbewegung mit seiner ganzen natürlichen Kraft in Aktion treten. Sollte nun die Intensität des Handelns

abhängen von einem natürlichen Prinzip, so würde jede Handlung den gleichen höchstmöglichen Grad der Intensität an sich tragen. Denn auch die leisesten Willensregungen würden von jenem natürlichen Prinzip die nämliche natürliche Intensität verlangen. Drittens: wirkt der Habitus nur die Steigerung der Kräftigkeit der Handlung, so würde ein entsprechend kräftigerer Wille ebenso intensiv wie der durch den Habitus verstärkte Wille wirken, dann kann aber die obige Unterscheidung von Substanz und Kräftigkeit der Handlung nicht aufrecht erhalten werden (7). — Also auch die Auffassung, nach der der Habitus die Kräftigkeit der Handlung bewirkt, ist abzulehnen.

Die dritte Auffassung, wie sie die meisten Scholastiker (z. B. Thomas) vertreten, welche auch Duns für acceptabel ansieht, ist nun folgende. Der Habitus ist in gewissem Sinne als aktives Prinzip der Handlung vorgestellt, indem der Habitus in dem Zusammenwirken mit der natürlichen Potenz, d. h. hier dem Willensvermögen, die eine aktive Teilursache zur Vollführung eines Aktes ist (quod habitus est causa partialis activa cum quo ipsa potentia etiam est causa partialis respectu actus perfecti, I dist. 17 quaest. 2, 8). Indem nun ein Zusammenwirken des Willensvermögens und des Habitus angesetzt wird, ergibt sich die Frage, welchem dieser beiden Faktoren die leitende Stelle zukommt. Diese gebührt nach Duns der Potenz des Willens, sofern dieser zum Handeln schlechterdings keines Habitus bedarf. Nur das kann gesagt werden, dass letzterer das Handeln vervollkommnen werde; minus tamen perfecte operabitur (nämlich potentia) sine habitu quam cum habitu ... Et hoc modo salvatur, quod actus est intensior a potentia et habitu quam a potentia sola (ib. § 9).

Aber auch gegen diese Anschauung sind Einwendungen möglich (s. § 10 f.). Ich resumiere dieselben. Es ist unmöglich, dass zwei Grössen, die zu unterschiedenen Arten gehören, einander gegenseitig hervorbringen. Ist nun der Akt die Ursache des Habitus (wenigstens des erworbenen), so kann der Habitus nicht den Akt erzeugen. Zweitens: gehen zwei Wirkungen auf dieselbe Ursache zurück, so muss zwischen beiden eine feste und notwendige Ordnung bezüglich der Reihenfolge

oder der Nähe zu der Ursache bestehen. So steht es etwa mit dem Subjekt im Verhältnis zu den verschiedenen Passionen desselben. Nun ist die natürliche Veranlagung (potentia) die Ursache sowohl des Aktes als des Habitus. Da aber der Akt dem Habitus als seine Ursache vorangeht, kann diese Ordnung der Wirkungen nicht dahin verkehrt werden, dass auch der Habitus dem Akt vorangehe (10). Drittens: da bei äquivoken Ursachen [1]) die causa causae vollkommener ist als die causa causati, und der Akt die Ursache der Entstehung des Habitus ist, so ist der Akt vollkommener als der Habitus. Kann nun der Habitus in Verbindung mit der natürlichen Potenz einen vollkommenen Akt wirken, so müsste derselbe erst recht zustande kommen, wenn sich jene Potenz mit dem den Habitus erzeugenden Akt verbände. Viertens: soll der Habitus als zweite Ursache gleichsam die Kraft der Kausalität kompletieren, so wäre auch denkbar, dass die Kräftigkeit des Habitus so stark ist, dass sie ohne die natürliche Kausalität wirkt. Fünftens: würde angenommen, dass ein Ding durch Beschleunigung oder Verlangsamung seiner Bewegung vernichtet würde, so könnte der Habitus nicht die Ursache des Aktes sein, da er durch den von ihm erzielten Akt vernichtet wird, aber nichts kann, indem es vernichtet wird, Ursache sein (11).

3. Diese Einwendungen werden Duns zum Anlass, einen Weg anzugeben, auf dem denselben Rechnung getragen werden könnte. Nicht eigentlich als ein principium activum soll der Habitus für das Handeln in Betracht kommen, sondern er rege zum Handeln an, wie eine Handlung, die bestimmend auf eine andere einwirkt, oder wie die Schwere des Steines ihn zu einem bestimmten Ort hintreibt, ohne dass sie doch eigentlich ein aktives Prinzip ist bezüglich der Raumlage des Steines. Sonach wäre das Merkmal der aktiven Kausalität in der obigen Erörterung zu streichen. Man darf ja keinem Ding eine solche Kausalität beilegen, wenn dieselbe nicht aus seiner Beschaffenheit evident wird. Nun kommt man aber bei Erklärung des Handelns aus mit der in der Potenz oder der natürlichen Aus-

[1]) D. h. homonyme Ursachen, wo die Wirkung der Ursache ungleichartig ist.

rüstung enthaltenen Kausalität, es bedarf sonach nicht der Hinzunahme einer weiteren aktiven Kausalität, um das Zustandekommen einer Handlung zu erklären (ib. § 12). Auf diesem Wege lassen sich aber die vier Merkmale, die man gewöhnlich von dem Habitus aussagt, aufrecht erhalten: videlicet quod est quo habens faciliter operatur, delectabiliter, prompte et expedite. Denn wir können den Habitus als das denken, was der Potenz eine gewisse Hinneigung verleiht in die Aktion zu kommen (propter solam inclinationem habitus quam tribuit potentiae, ut receptiva est operationis, ib.).

Der Habitus ist also etwas, was die natürliche Beschaffenheit zur Handlung geneigt macht. Dies ist nicht im aktiven Sinn, sondern rezeptiv, in der Weise einer Qualität zu verstehen. Diese Beschaffenheit bildet eine natürliche Disposition für das Eintreten der Handlung. Es ist verständlich, wie dann die obigen Merkmale des Habitus zur Geltung gelangen. Denn ist in der Natur eine gewisse Neigung in Aktion versetzt zu werden vorhanden, so wird durch diese Neigung die Aktion selbst erleichtert werden und Lust erregen und ungehindert und prompt sich vollziehen (13).

Der erste und der zweite Weg sind als ungangbar abgewiesen. Dagegen erklärt Duns den dritten und vierten für möglich (13). Nach dem dritten ist der Habitus eine aktive Partialursache für das Zustandekommen einer Handlung; nach dem vierten aber die Steigerung der Rezeptivität des natürlichen Vermögens in Aktion gebracht zu werden zur Inklination hierzu. Bei dieser Annahme kommen dann die gegen die dritte Auffassung erhobenen Einwendungen — sie richteten sich samt und sonders gegen die aktive Kausalität des Habitus — in Wegfall. Trotzdem, dass Duns diese letztere Auffassung hier zu bevorzugen scheint, greift er doch im folgenden auf die dritte Anschauung zurück, quae videtur plus attribuere habitui (l. c. quaest. 3, 6). Er zieht sie vor, erklärt aber wieder auch die andere für möglich (cf. quaest. 3, 11. 23). Er erläutert erstere jetzt durch das Beispiel vom Stein. Wie zum Fallen des Steines sich die ihm inhärente Schwere mit einer äusseren Ursache verbinden kann, und infolge dieser Verbindung der Stein rascher hinabstürzt, so sei die Verbindung der Potenz

mit dem Habitus vorzustellen. Er verstärkt das aktive Willensvermögen, welches an sich Handlungen erzeugen kann, sodass dieselben leichter zustande kommen, ohne freilich seinerseits eine Handlung hervorrufen zu können. Habitus movet potentiam quasi quoddam pondus, qui tamen ex se non sufficit ad eliciendum active ipsam operationem, sufficit autem sola virtus potentiae activae sine tali pondere (ib.).

4. Bedarf es nun des eingegossenen Habitus zum verdienstlichen Handeln? Es ist die entscheidende Frage in der mittelalterlichen Gnadenlehre. Wir erinnern uns des gezwungenen und gequälten Zuges an den Betrachtungen des Duns über die Notwendigkeit des eingegossenen Glaubens (S. 140 f.). Kehrt derselbe hier wieder?

Man kann jene Frage verneinen, heisst es zuerst. Und zwar dadurch, dass man, wie der Lombarde, den heil. Geist ohne Vermittlung eines Habitus, direkt den Willen zum Guten anregen lässt. Der Habitus sei zum Handeln nicht nötig, wie wir sahen, und dass der eingegossene Habitus das Handeln leicht mache, bewährt sich nicht an der christlichen Erfahrung von der Schwierigkeit bei den guten Werken zu bleiben. Also ist kein eingegossener Habitus im Gerechtfertigten anzunehmen, denn sonst würde dieser leicht und sicher gut handeln. — Oder es scheint doch der Wille, der von Natur fähig ist, übernatürliche Güter zu ergreifen, auch in diesem Fall das höchste Gut, wenn es ihm nur gezeigt wird, lieben zu können. — Ferner scheinen, wenn der Habitus, aus dem die sittlichen Akte hervorgehen, übernatürlich ist, auch diese Akte übernatürlich sein zu sollen. Endlich bewährt sich das Vorhandensein des Habitus nicht, da sonst die Frommen mit Leichtigkeit zu jeder Zeit die höchsten sittlichen Akte müssten hervorrufen können (l. c. § 16).

Somit scheint der Lombarde im Recht, und der Habitus infusus unnütz zu sein. Die Annahme des Habitus lässt sich an der Beobachtung des ethischen Lebens nicht bewähren. Eine zweite Gruppe von Gründen weist nach, dass auch vom Standort des heil. Geistes her der Habitus als unnütz erscheint: die erste Ursache kann auch von sich aus wirken, was sie in den zweiten Ursachen wirkt. Deshalb kann der heil. Geist

ohne Habitus dasselbe wirken, wie mit dem Habitus. — Ferner: dem Willen, der den Habitus hat, soll doch auch der heil. Geist kooperieren, da er sonst nicht die erste Ursache in den Handlungen aller Kreatur wäre. Entweder kooperiert nur der Habitus oder der Geist. — Sodann: der Logos war so mit einer Menschennatur verbunden, dass er alle Handlungen derselben leitete, die aber trotzdem frei geschahen; könnte nicht ebenso der heil. Geist mit dem Willen aller Menschen sich irgendwie vereinigen zur Bestimmung ihres sittlichen Handelns? Schliesslich: kann der Intellekt ohne informierende übernatürliche Form die selige Anschauung des ihm sich gegenwärtig machenden Gottes erreichen, wozu bedarf es da einer Informierung des von Natur mehr zur Aktion geneigten Willens?

5. Es könnte scheinen, als wenn damit die Negation des Habitus erwiesen wäre. Duns macht nun den Versuch, seine Notwendigkeit zu erweisen. Auch hier werden zwei Beweisgruppen vorgeführt. Die erste ist dem Vorgang der Justifikation entnommen, die andere der Verdienstlichkeit des ethischen Handelns.

Diese Gedankenreihen zerfallen in eine Anzahl von Gründen. Die erste schliesst sich also an die Justifikation an. Vor derselben ist der Sünder ungerecht, nach ihr ist er gerecht. Die Ungerechtigkeit ist eine privatio, sie kann nur durch den entgegengesetzten Habitus aufgehoben worden, quia privare privationem est habitum ponere. Es muss im Gerechtfertigten etwas Neues im Verhältnis zu früher da sein, sonst wäre jene Privation nicht aufgehoben. Si enim nihil inesset sibi formaliter nunc quam prius, non magis careret privatione nunc quam prius caruit (l. c. § 18). — Sodann ist der Sünder vor der Busse unwürdig des ewigen Lebens, nach ihr aber desselben würdig, also muss etwas in ihm vorgegangen sein, cui secundum regulas divinae iustitiae iudicatur vita aeterna reddenda. — Weiter: deus non acceptat peccatorem ad vitam aeternam, iustum tamen acceptat. Gibt also Gott dem Sünder das ewige Leben, das ihm früher versagt blieb, so muss im Menschen etwas vorgegangen sein, was diesen Wechsel erklärt, nicht in Gottes schlechthin unveränderlichem Willen (ib.), sowenig als in Gott ein Wandel vorgeht, wenn

er liebt oder hasst. — Schliesslich ist, wie anerkannt wird, das gegenseitige Verhältnis zwischen Gott und Mensch verändert. Da Gott unveränderlich ist, ist die Veränderung im Menschen geschehen. Da aber auch im Sünder Glaube und Liebe erhalten bleiben, wird die Veränderung durch die Mitteilung der Liebe bedingt sein. Duns bemerkt noch, dass man ein weiteres Argument so bilden könnte: vergibt Gott dem Büsser die Sünde, nachdem er ihm zuvor zürnte, so kann die eingetretene Veränderung sich nur aus etwas im Menschen Geschehenen erklären lassen. Aber dies Argument wird zurückgewiesen, da Gott zuerst die Sünde vergibt und dann erst Gnade gibt, wie wir alsbald sehen werden. Daher müssen alle vorangehenden Argumente nicht auf die Sündenvergebung bezogen werden, sondern auf die Annahme des Gerechten zum ewigen Leben (19).

So wäre also der Habitus erforderlich. Zu demselben Resultat kommt man, wenn man die Sache vom Standort des meritorischen Aktes her betrachtet. Leugnet man den übernatürlichen Habitus, so sei der Mensch, da sein Wille die verdienstliche freie Handlung ausführt, allein Ursache des sittlichen Verdienstes, quod videtur error Pelagii! Dieser Habitus kann sich aber nicht auf die Hoffnung und den Glauben beschränken, denn diese bleiben auch im Sünder. Also ist es der Habitus der Liebe. — Weiter wäre eine meritorische Handlung unmöglich, wenn das christliche Handeln durch Hilfe des heil. Geistes, d. h. durch die coassistentia illius extrinseci, geschähe, denn in diesem Fall läge keine wirkliche, in eigener Macht gethane Handlung des Menschen vor. Es gäbe also auch kein Verdienst; folglich bedarf es dessen, dass dem Menschen innerlich eine Form gegeben werde, über die er verfügen und in Gemässheit derer er wirklich handeln und gut handeln könne. — Ebenso könnte die Bewegung, welche der heil. Geit dem menschlichen Willen mitteile, nur als Schöpfung gedacht werden; damit sei die eigene Handlung und sonach das Verdienst wieder aufgehoben (§ 19). — Endlich die Selbigkeit zwischen Vater und Sohn wird, da in einer Natur bestehend, jedenfalls nicht geringer sein als eine Einigung zwischen dem heil. Geist und dem Willen es wäre; aber trotzdem thut der Vater nicht das

was der Sohn thut. Also wäre es völlig verkehrt, wenn man den Geist das wirken liesse, was wir thun.

Es bleibt also nur übrig: entweder der Habitus oder der Pelagianismus. Dass der heil. Geist nicht das Prinzip der guten Handlungen in uns sein kann, folgt aus der Verdienstlichkeit derselben; dass der Wille als rein natürliches Vermögen es nicht sein könne, ergibt sich daraus, dass das Pelagianismus wäre. Die Lösung bietet jene übernatürliche, dem Menschen eingegossene Form dar, die den Willen irgendwie beeinflusst, aber seine Freiheit und die Verdienstlichkeit seines Handelns in nichts beschränkt. Das sind die Hauptgedanken! Wie charakteristisch sind sie doch für das religiöse Bewusstsein der Kirche des ausgehenden Mittelalters. E concessis argumentiert die Lehre mit vollster Sicherheit: Im Busssakrament bei der Rechtfertigung wird der Mensch bekanntlich gerecht gemacht, da muss doch etwas Übernatürliches an ihm vollzogen werden. Es gibt ein im Himmel verdienstliches Handeln, also muss es einen übernatürlichen Grund in uns haben! Pelagius ist verdammt, also muss man seiner Lehre aus dem Wege gehen!

6. Die Meinung des Lombarden scheint widerlegt zu sein. Aber damit ist das Problem nicht gelöst. Die Frage muss genauer erörtert werden. Da ist nun zunächst festzustellen, dass die Beobachtung unseres Handelns und sittlichen Lebens den Schluss auf solch einen habitus supernaturalis in uns in keiner Weise ermöglicht. Denn jeder, der die Liebe hat, könnte zwar mit Gewissheit erkennen, dass diese Akte der Liebe in ihm sind, dass sie eine bestimmte Intensität haben, dass sie in angenehmer Weise da sind, dass sie der Vernunft gemäss sind etc. Dagegen wird er nie dazu kommen, aus diesen Akten oder ihren Umständen jenen Habitus zu erkennen, denn entweder könnten die Akte aus dem Willensvermögen erklärt werden, oder ein etwa anzunehmender Habitus könnte ein habitus acquisitus sein. Aber auch durch die Plötzlichkeit der Verwandlung des Willens zu leichtem, intensivem und erfreulichem Handeln lässt sich jener Habitus nicht beweisen, da das gleiche auch unter natürlichen Bedingungen geschieht (§ 21).

Duns positive Antwort lautet: Ausser den angeführten Relationen der sittlichen Handlungen, wie Intensität, Leichtigkeit, Güte, Vernunftgemässheit, ist noch eine Relation vorhanden, nämlich diese Handlungen des Christen sind Gott acceptabel, d. h. Gott setzt sie als entsprechende Verdienste in Beziehung zum ewigen Leben als ihrem entsprechenden Lohn (ordinatio huius actus ad vitam aeternam tanquam meriti condigni ad praemium). Nun nehmen wir aber auch an, dass unsere Natur von Gott habitualiter, d. h. auch dann, wenn sie nicht gerade Thaten thut, als gerecht acceptiert und vermöge einer ihr einwohnenden Disposition als würdig zum ewigen Leben verordnet wird. Diese doppelte Acceptation von Seiten Gottes erfordert als Grund im Menschen einen derartigen Habitus: Propter hanc acceptationem naturae beatificabilis habitualem, etiam quando non operatur, et propter acceptationem actualem actus eliciti a tali natura, oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens formaliter acceptetur a deo et quo actus elicitus eius acceptetur tanquam meritorius (§ 22).

Aber wodurch macht dieser Habitus den Menschen annehmbar bei Gott? Ist er ein dem göttlichen Willen gefallender geistlicher Schmuck? Er ist nicht nur dieses, weil er sonst zu dem menschlichen Handeln keine Beziehung hätte. Oportet igitur dicere, quod iste habitus praeter hoc, quod est decor spiritualis, etiam est inclinans ad determinatos actus, und zwar je nachdem, für welche der oben gegebenen Definitionen des Habitus (S. 306) man sich entscheidet, entweder nicht aktiv oder — was wahrscheinlicher ist — aktiv (§ 23). So stimmt man mit Augustin überein, der das Verhältnis der Gnade zum freien Willen, dem des Reiters zum Pferd vergleicht, nämlich quia sessor active regit et movet equum qualiter vult, und der die voluntas als pedissequa, non domina gratiae bezeichnet (ib.).

7. Es werden also die Gnade und das Willensvermögen die Ursachen des Handelns sein. Die Gnade scheint die causa prima zu sein. Hiegegen aber können Einwände erhoben werden. Zunächst die, dass die Potenz sich des Habitus bedient, nicht umgekehrt; ferner, dass unter jener Voraussetzung die Handlung keine freie wäre, denn der Wille würde von der Gnade in Bewegung gesetzt werden, also nicht frei handeln.

Drittens schiene der einmal mit der Gnade ausgerüstete Wille nicht sündigen zu können, indem die causa secunda doch immer von der Bewegung der causa prima abhängt. Endlich wird angenommen werden müssen, dass der Wille sich unbeschränkter zum Handeln verhält als der Habitus, daher also wohl eine nähere Beziehung zur Handlung haben wird. — Zur Lösung der obigen Frage stellt Duns folgende Erwägung an. Im meritorischen Akt ist zweierlei zu unterscheiden: 1) als dem eigentlichen Verdienst voraufgehend die Kräftigkeit (intensio) und die Substanz des Aktes samt der moralischen Korrektheit (rectitudo moralis); 2) sodann das was diesen Akt real zu einem meritorischen macht, nämlich dass Gott ihn gnädig für annehmbar ansehen will. Considero et ipsam rationem meritorii quod est sic acceptum a divina voluntate in ordine ad praemium vel acceptabile esse sive dignum acceptari (l. c. § 24). Es ist nicht richtig, dem Akt an sich etwas beizulegen, was ihn schon an und für sich verdienstlich mache. Das läuft der ganzen Anschauungsweise des Duns zuwider. Auch hier hängt alles am göttlichen Willen. Dass der göttliche Wille eine solche That gratuite zum Lohn in Beziehung setzt, das, und nichts anderes, macht sie verdienstlich (§ 25). Aber ist irgend eine menschliche Handlung dann überhaupt verdienstlich oder ist nicht vielmehr das Verdienst Gottes, sofern er die Handlung erst zum Verdienst macht? Darauf ist zu sagen, dass allerdings die einzelne Handlung auch als verdienstliche in meiner Gewalt steht, sofern ich im Besitz des freien Willens und der Gnade bin. Dabei ist es richtig, dass das, was diese Handlung verdienstlich macht, von Gott als eine Kompletion derselben herstammt, aber so, dass es eine göttliche Ordnung ist, dass bestimmtes Handeln immer als Verdienst acceptiert wird, ähnlich wie der Erzeugung immer die Animation folgt. Es ist eine stetige Ordnung Gottes, vermöge welcher Gott festsetzte, dass bestimmte Handlungen zum Lohn in Beziehung setzen oder Verdienste sind. Nicht der innere Wert der Handlungen also, sondern lediglich der gnädige Wille Gottes lässt jene Handlungen zu Verdiensten und zu Mitteln zur Erwerbung des ewigen Lebens werden. Deus praemiat ultra meritum condignum, universaliter quidem ultra

dignitatem actus qui est meritum, quia quod ille actus sit condignum meritum, hoc est ultra naturam et bonitatem actus intrinsecam ex mera gratuita acceptatione divina; et forte adhuc ultra illud quod de communi lege esset actus acceptandus, quandoque deus praemiat ex mera liberalitate (§ 26 cf. Report. I dist. 17 quaest. 2, 5). Gott ist eben der „liberale“ Herr seiner Kreaturen.

Wie wir nun an der guten Handlung zwei Seiten unterschieden haben, nämlich die Substanz und Korrektheit derselben, — sowie ihre Geltung als Verdienst, so kann auch im Habitus ein doppeltes unterschieden werden, was zu diesen zwei Seiten in Beziehung steht. Habitus gratiae est quaedam qualitas. Indem er gut ist, beeinflusst er die Güte der Handlung. Aber er hat andererseits auch eine besondere Beziehung zu dem die Handlung als gut acceptierenden göttlichen Willen. Nach der ersten Richtung bewirkt der Habitus als Teilursache mit dem Willensvermögen zusammen die Handlung. So betrachtet ist er, wie wir oben sahen (S. 302), die causa secunda, das Willenvermögen die causa prima. Aber nach der anderen Richtung betrachtet, scheint dem Habitus der Vorrang vor dem Willen zuzukommen, denn die Handlung wird verdienstlich principaliter durch den Habitus und minus principaliter durch den Willen, denn die Handlung wird doch mehr deshalb, weil sie von der Liebe hervorgerufen ist, als weil sie frei vom Willen erzeugt wurde, für verdienstlich angesehen. Etwas kleinlaut fügt Duns hinzu: quamvis utrumque necessario requiratur. Duns verdeutlicht dieses durch einige Beispiele, aus denen hervorgeht, dass die Hauptursache nicht immer den Wert bestimmt, welchen ihr Produkt in der Schätzung einer Person findet. Wenn jemand einen Körper mit einem Messer in seine Teile zerlegt, so ist natürlich die erste Ursache die Kraft des Armes, aber ob diese Arbeit dem Beschauer gefällt, dafür wird in vielen Fällen die Schärfe des Messers, das dem Arm zu Gebote steht, entscheidend sein. So ist auch der Vater die causa principalis, die Mutter non principalis des Sohnes, und doch kann es geschehen, dass die Mutter, nicht der Vater, die massgebende Ursache dafür wird, dass jemand den Sohn liebt (§ 27, andere Beispiele siehe Report. I dist. 17 quaest. 2, 8 f.).

So nun kann auch Gott die Anordnung getroffen haben, dass eine Handlung als Verdienst angenommen wird, nicht um des Willens willen, der sie hervorbrachte, sondern um des Habitus willen, der nur als Nebenursache zur Entstehung der Handlung wirksam war. Die Acceptation macht zwar die Handlung verdienstlich, aber diese Acceptation erfolgt nur dann, wenn die That des freien Willens zu dem Gnadenhabitus in Beziehung steht. Duns kommt hier auf das Gleichnis vom Reiter zurück. Das Ross kann irgend jemandem nur insofern wert sein, als es dem Zügel des Reiters folgt, würfe es den Reiter ab, oder trüge es ihn in eine andere, als die von ihm gewollte Richtung, so würde es jenem gar nichts oder weniger gelten. Der Wille ist das Ross, der Reiter die Gnade, welcher einwirkt auf das Ross oder den Willen. Sofern der Wille der Gnade folgt, gefällt er Gott. Ist das nicht der Fall, ja wirft gar das Ross den Reiter ab, d. h. handelt der Wille gegen den Druck jenes Habitus, so tritt das Misfallen Gottes ein (§ 28). Man kann also sagen, bezüglich der Handlung als Handlung ist der Wille die erste Ursache, bezüglich derselben Handlung als verdienstlicher oder Gott wohlgefälliger ist der Gnadenhabitus die erste Ursache. Nach jenem Gesichtspunkt kommt dem Habitus, nach diesem dem Willen die Mitwirkung als zweite Ursache zu.

8. Die so gewonnene Bedeutung des Habitus versucht Duns zu erläutern und zu stützen durch die Annahme einer Beziehung zwischen dem Habitus und dem Objekt, auf welches er hintreibt. Wie nämlich jede intellektuelle Zuständlichkeit notwendig das intelligible Objekt in sich gegenwärtig hat, so muss auch eine Willenshabitualität das Objekt als diligibles Gut, gewissermassen in sich tragen. Vor den einzelnen auf das Objekt gerichteten Akten ist also vermöge der Einwirkung des Objektes im Menschen eine innere Neigung und Richtung auf dasselbe anzunehmen. Das wäre der Habitus. Regt nun etwa der moralische Habitus zum Handeln an, so wird die daraus entstehende Handlung die Richtung auf jenes moralische Objekt erhalten. Hieraus begreift sich, dass der Habitus bestimmter als der Wille in seinen einzelnen Akten zu dem moralischen Objekt hintreibt. Indem nun der Habitus seine Kraft wesentlich aus dem Objekt empfängt, kann man sagen,

dass die ihm zustehende partielle Kausalität (s. oben) ihm, vermöge der Aktivität des Objektes der Handlung, nicht vermöge der Aktivität des Willensvermögens zukommt (§ 28). Der Gedanke des Duns ist somit der: der ethische Habitus der Liebe erscheint nicht sowohl als Produkt der Willensbethätigungen des Menschen, sondern als Produkt des Objektes, welches seinerseits wirksam wurde diese Richtung hervorzurufen. Denken wir uns als Objekt der Handlungen der Liebe Gott, so wird der Habitus der Liebe im Menschen zu diesem Objekt eine nähere und bestimmtere Beziehung haben, als der Wille als solcher. Diese scharfsinnige Erörterung dient freilich dazu, den Gedanken des Duns zu verdeutlichen, dass es der Habitus ist, welcher die Handlungen Gott gefällig macht, denn der Habitus leitet und treibt die Handlungen auf Gott als ihr Ziel hin. Noch kürzer und einfacher gesagt: nicht der Wille als solcher, sondern die habituelle Richtungnahme des Willens auf sein höchstes Ziel entscheidet über den Wert der ethischen Handlung; das meint Duns doch.

9. Hier schliessen sich aber noch einige Fragen an, die um der Vollständigkeit willen nicht übergangen werden können. Es fragt sich nämlich, ob, wenn die dem Menschen mitgeteilte Gnade oder Liebe eine Steigerung erfährt, etwa infolge der guten Werke, die neue gesteigerte Liebe die alte Liebe aufhebt oder in welchem Verhältnis beide zu einander stehen?

Gottfried (Quodlib. VII quaest. 7) ist in der That für die Ansicht eingetreten, dass die neue vollkommenere die alte weniger vollkommene Liebe ganz aufhebe, denn man müsse sich die erste Liebe als Terminus a quo, die zweite als Terminus ad quem vorstellen; die beiden sind aber in einem Ding inkompossibel. Duns hat diese Meinung verworfen und sie mit einer Anzahl von Gründen widerlegt. Folgende sind die wichtigeren: Obgleich es nicht nötig ist, dass Gott immer um eines meritorischen Aktes willen, durch den eine Gnadenmehrung verdient wird, die Liebe vermehrt, so kann das doch geschehen. Dann aber ist die Mehrung gleichzeitig dem sie begründenden Liebesakt. Folglich ist die alte Liebe da, indem die neue einzieht, also können sie einander nicht inkompossibel sein (I dist. 17 quaest. 4, 3). — In den actus augmentativi des

Habitus der Liebe kann der zehnte unvollkommener sein als der erste, und doch vermehrt er den Habitus mehr als zehnter, denn jener als erster; das wäre unmöglich, wenn die alte Liebe jedesmal zerstört würde (5). Auch ist es nicht einzusehen, warum hier andere Gesetze gelten sollen, als bei der Mehrung der sinnlichen Materie (7). Duns selbst erklärt sich für die übliche Meinung, dass nämlich die positive Realität der alten Liebe bleibt, auch wenn dieselbe Mehrung erfährt.

Nun kann aber die weitere Frage aufgeworfen werden, ob nämlich diese positive Realität der alten Liebe die ganze Essenz der gesteigerten Liebe ausmache? Hiefür hat sich Thomas erklärt. Duns ist dawider: Dasselbe Ding kann nicht zweimal hervorgebracht werden, dann kann also eine bereits vorhandene Realität nicht durch eine Änderung hergestellt werden. Ebenso muss ein motus realis einen terminus realis haben, also der Fortschritt an Liebe eine neue Liebe u. s. w. (ib. quaest. 5, 3). Positiv ist also die Meinung unseres Autors, dass die positive Realität der alten Liebe der positiven Realität der neuen Liebe nicht ganz gleich ist. Könnte man die beiden Lieben von dem sie in eins fassenden Subjekt sondern, so würde die zweite um so viel grösser sein, als der Zuwachs über die Realität der ersten ausmacht. Diese erste blieb ja erhalten und die zweite trat hinzu wie ein neuer Teil gleichsam. Es liegt also ein ähnliches Verhältnis vor, wie auf den Gebieten der quantitativen materiellen Welt (ib. 6 cf. quaest 6, 4).

Somit ist die mitgeteilte Gnade, d. h. die Richtung der Liebe im Menschen, einer Steigerung fähig. Diese wird von Gott um der verdienstlichen Werke willen verliehen. Sie kann aber auch durch andere Sakramente, sofern dieselben nicht nur restitutiven Charakter haben, gewirkt werden. Man hat sich diese Steigerung aber in quantitativer Weise, wie wir sahen, vorzustellen.

10. Halten wir hier einen Augenblick Rast. Die Frage, von der wir ausgingen, war die: bedarf es eines eingegossenen Habitus zum verdienstlichen Handeln (S. 307)? Der Habitus wirkt stärkend und anregend auf das Willensvermögen, in Bezug auf bestimmte Handlungen, so sahen wir früher (S. 306). Aber die Beobachtung der sittlichen Handlungen des Christen

nötigt nicht dazu, eine solche übernatürliche Zuständlichkeit im Menschen anzusetzen; diese Handlungen können vom freien Willen produziert werden, oder jene Zuständlichkeit kann eine, durch die Gewohnheit des Handeln erworbene sein, und braucht nicht eine von Gott schöpferisch neu mitgeteilte zu sein. Die Bejahung der Frage ergab sich nicht von diesem, sondern von einem ganz anderen Gesichtspunkt her. Vor Gott verdienstlich sind diejenigen Handlungen, und gerecht sind diejenigen Menschen, die Gott als solche acceptiert. Das eine wie das andere erfordert einen eingegossenen übernatürlichen Habitus, der den Handlungen des Menschen eine besondere Richtung gibt. Wie also die Hauptursache einer Handlung an und für sich immer das Willensvermögen ist, so ist die Hauptursache der Verdienstlichkeit derselben der Habitus. So verhält es sich aber, weil der Habitus in einer unmittelbareren Beziehung zum Ziel des ethischen Handelns steht als das Willensvermögen.

So scheint es dem scharfsinnigen Mann abermals gelungen zu sein, ein Stück der überkommenen Kirchenlehre zu retten vor dem kritischen Heisshunger seines Verstandes. Aber ist es ihm wirklich gelungen? Die christliche Sittlichkeit kann auch ohne die Annahme dieses eingegossenen Habitus erklärt werden, und Gott erklärt als verdienstlich die Handlungen, die er als solche gelten lassen will: wozu ist dann dieser Habitus innerlich notwendig? Man kann das christliche Leben auch ohne ihn begreifen. Aber wenn wir die Wahrheit des zuletzt ausgesprochenen Gedankens von Duns zugestehen, dass in der Gesamtrichtung der Liebe die Beziehung auf das Ziel des ethischen Handelns schärfer und deutlicher hervortritt als in der einzelnen Handlung: ist dann diese Richtung nicht nur wirklich in den Handlungen selbst, realisiert sie sich nicht so in ihnen, dass sie selbst wieder von dem Objekt angeregt werden und sich auf dasselbe wenden? Weshalb soll dann die Richtung oder der Habitus in einer direkteren Beziehung zum Ziel stehen als die Handlungen, weshalb soll der Habitus von Gott erschaffen sein, nicht aber die Handlungen? Wollte man übrigens auch darin einen Mangel erblicken, dass nicht nur der Sünder, sondern auch der Sündlose dieser Art Gnade bedürftig sei,

so wäre hiermit doch nur eine dem katholischen System überhaupt anhaftende Eigentümlichkeit bezeichnet, da bekanntlich schon zur iustitia originalis die gratia gratum faciens hinzutreten musste.

Doch ich breche mit der Kritik ab. So viel wird klar sein, dass Duns nur in sehr modifizierter Form die katholische Gnadenlehre beibehält. Was er denkt, scheint sich in die Sätze zusammenzufassen, dass der Wert des sittlichen Handelns vor Gott abhängt von der Richtung dieses Handelns auf Gott, dass die Beziehung des Herzens auf seinen höchsten Zweck, den einzelnen Handlungen ihren sittlichen Charakter verleiht, und dass diese Gesamtrichtung des Menschen eine Gabe Gottes ist. Es ist eine schöpferische That Gottes, welche diese Liebesrichtung auf den letzten Zweck im Menschen setzt, oder in ihm die Liebe oder die gratia creata, den habitus supernaturalis erzeugt. Duns hat gewiss Recht mit seiner ethischen Beobachtung, sie bringt einen wertvollen sittlichen Gedanken zur Geltung, dass die Richtung der praktischen Vernunft auf Gott (Gesinnung) den Charakter und Wert des Handelns des Menschen bestimmt (s. die Ethik des Duns); nur das muss bezweifelt werden, dass der katholische Gedanke von der gratia infusa durch diese Idee richtig wiedergegeben ist. Man wird schwerlich behaupten können, dass Duns auf einem anderen Wege zur Vertretung dieser Formel gelangt ist, als auf dem Wege der pflichtmässigen äusseren Zustimmung zu der überkommenen Kirchenlehre. Sind wir mit unserer Darstellung im Recht, so erhellt, dass das Urteil von Ritschl, dass die Gnade den Stoff, der freie Wille die Form des Verdienstes darbiete,[1]) in seiner Anwendung gerade auf Duns verkehrt ist. Obwohl Ritschls Formel an sich die katholische Lehre treffend wiedergibt, ist doch für Duns ungefähr das Umgekehrte richtig: Die „Substanz der Handlung" (S. 312), also der Stoff derselben, ist primär Sache des freien Willens, die besondere Form des Verdienstes empfängt jene Handlung durch den Habitus der eingegossenen Gnade oder der Liebe.

Das spricht Duns im weiteren Verlauf seiner Erörterung

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung I S. 101.

selbst aus, nicht ohne eine unserer obigen Einwendungen zu bestätigen. Er sagt, dass Gott nach der potentia absoluta sehr wohl die Natur des Menschen, wie die sittlichen Akte desselben, abgesehen von der Gnade, hätte als verdienstlich acceptieren können. Sed non creditur ita disposuisse, weil sich das dem error Pelagii nähern würde! Ideo verisimilius creditur, quod acceptat naturam et actum eius tanquam meritorium per habitum supernaturalem (l. c. § 29). So wenig also unter dem Gesichtspunkt der potentia absoluta die Notwendigkeit der Gnade sich erweisen lässt — konnte Gott doch auch den Menschen an sich, ohne jedes voraufgehende Verdienst, selig machen —, so sehr erfordert die empirische Betrachtung vom Standpunkt der potentia ordinata her die Annahme der Gnade: quam ordinationem colligimus ex scriptura et ex dictis sanctorum, ubi habemus, quod peccator est indignus vita aeterna et iustus dignus (ib.). Das Resultat lässt sich also kurz so zusammenfassen: quod iste habitus simpliciter dat acceptabiliter operari et etiam dat aliquam activitatem respectu actus sicut aliqua causa secunda respectu eius, sed non dat delectabiliter neque faciliter, quae conveniunt habitui acquisito inquantum distinguitur ab infuso per hoc quod acquiritur ex frequenter agere (l. c. § 33). Es ist nicht eigentlich der verdienstliche Akt, der von Gott geschaffen wird, denn der Akt wird vom Willen durchgeführt, tamen potest dici supernaturalis ratione formae sive habitus concurrentis ad eius productionem, licet non immediate creetur (§ 34). Hier wird es auch dem Wortlaut nach deutlich, dass wir mit der oben gegen Ritschl gerichteten Bemerkung im Recht bleiben.

11. Das ist die Gnadenlehre des Duns. Die Auflösung der wider den Habitus vorgebrachten Gründe (S. 305. 307) ergibt sich nun von selbst, zumal das faciliter und delectabiliter Handeln auf den habitus acquisitus soll zurückgeführt werden. Die Lehre ist leicht zu verteidigen, nachdem sie ihres spezifischen Charakters entkleidet worden ist (§ 34 ff.). — Ist aber unser Autor eigentlich Pelagianer oder Augustinianer? Er hat sich mit Abscheu gegen ersteres verwahrt und mit Befriedigung letzteres konstatiert. Aber hätte er so geurteilt, wenn der Pelagianismus nicht offiziell der „error Pelagii“ gewesen wäre? Man

könnte sich darauf berufen, dass Duns selbst die Möglichkeit des Pelagianismus ziemlich unverblümt zugestanden hat. Aber derselbe Duns hat andererseits sich die augustinische Prädestinationslehre bis zu einem gewissen Grade aneignen können. Er hat den durchaus unpelagianischen Gedanken von einer sittlichen Gesamtrichtung im Christen, die den einzelnen Handlungen vorangeht, mit Ernst angewandt. Soll man dies Zusammensein disparater Elemente aus dem Gottesbegriff und der potentia absoluta erklären? Alles was ist, ist Setzung des göttlichen Willens, alles Geschehen ist nur eine Auswirkung dieser ersten Ursache. An sich kann dieselbe in unendlich verschiedener Weise wirksam werden, warum nicht auch so, dass sie die pelagianische Heilslehre ermöglicht? Aber es wäre nicht nur unbillig, sondern auch ein methodischer Fehler, wollte man aus der Hypothese der potentia absoluta — sie soll nur die Schrankenlosigkeit der göttlichen Allmacht veranschaulichen — die Lehre des Duns konstruieren. Gottes Ordnung, die „Wahrheit“ lässt sich nur auf dem realen Boden der potentia ordinata erkennen. Der göttliche Wille hat eben nicht den pelagianischen Weg gewählt, wie die kirchliche Praxis zeigt. Damit ist zu rechnen. Die pelagianische Theorie, die in abstracto möglich wäre, ist von Gott nicht gewollt, sonst hätte sie die Kirche nicht verdammt! Der pelagianisierende Zug, der die Sündenlehre des Duns Scotus kennzeichnet, tritt bei seiner Gnadenlehre ganz zurück. So ist Duns Augustinianer? Auch dieses Urteil trifft nicht zum Ziel. Zwar spricht er von einer Prädestination, aber sein Gnadenbegriff ist ein anderer. Man möchte sagen, Duns hat den substanziellen Gnadenbegriff, wie er seit Augustin bräuchlich wurde, vergeistigt und verflüchtigt, „sublimiert“ (mit Goethe zu sprechen), soweit das möglich war, ohne den ganzen Begriff aufzugeben. Nicht wirkliche neue Kräfte, einen neuen Lebensstoff bedeutet die „erschaffene Gnade,“ wie etwa Thomas lehrt. Sie wird allerdings dem Menschen einerschaffen, aber sie ist schliesslich nur eine habituelle Richtung der Seele auf Gott, welche vor und über den einzelnen ethischen Handlungen im Menschen vorhanden ist und einerseits den Willen zur Ausführung solcher Handlungen anregt und unterstützt, andererseits das Prinzip ist, an

welchem Gottes Urteil über jene Handlungen sich orientiert. Wie spiritualisiert ist hier der Stoff oder die Kraft zum Guten, als die man sonst die Gnade bezeichnete! Der übernatürliche Habitus wird auf dem Wege der Psychologie gefunden, vom Dogma ist eigentlich nur eins übrig geblieben, dass dieser Habitus oder die neue Richtung „geschaffen“ wird im Menschen. Und das ist ein Wort!

Hat Duns das „Richtige“ getroffen? Die protestantischen Darsteller pflegen durchweg nur herben Tadel zu haben für seine Betonung des freien Willens und seine Verflüchtigung der Einwirkung der Gnade. Daran ist richtig, dass Duns gewiss weniger als andere mittelalterliche Autoren das Bedürfnis empfand, den Begriff der eingegossenen Gnade in seinen Gedankenbau einzuführen. Aber hat gerade der protestantische Dogmatiker das Recht, ihn um deswillen zu schelten? Wenn er selbst von einer von Gott gewirkten ethischen Habitualität, die den einzelnen guten Werken des Christen vorangeht, redet, sagt er damit etwas wesentlich anderes als Duns? Es ist nicht billig zu vergessen, dass Duns dem, dem Denken und Empfinden des Evangeliums durchaus entgegengesetzten, Begriff der eingegossenen Gnade eine Korrektur hat angedeihen lassen, welche soweit ging, dass dieser Begriff eigentlich nur dem Wortlaut nach aufrecht erhalten wurde. Er hat dadurch, wenn ich recht sehe, die Eliminierung desselben angebahnt. Es waren jene augustinisch gesinnten Männer vom Schlage Bradwardinas, welche dem 16. Jahrhundert das lebendige Gefühl des sola gratia übermachten, aber es waren Nachwirkungen des Geistes des Duns Scotus mit im Spiel, wenn einem neuen Geschlechte die alte Form der Gnadenlehre in den Händen zerbrach und die neubelebte Gnadenerfahrung sich auch einen neuen Gnadenbegriff schuf.

3. Die Rechtfertigung.

1. Nachdem wir uns jetzt über den Gnadengedanken des Duns belehrt haben, vermögen wir endlich seinen Begriff von der Rechtfertigung festzustellen. Schon in der 17. Distinktion des ersten Buches sind einige Bemerkungen über dieses Thema gefallen. So lesen wir quaest. 3, 26: in ratione meriti de con-

gruo, quomodo attritus meretur iustificari, und ebenso § 19: quod prius natura deus remittit offensam quam det ei gratiam — und dazu: dass die Würdigkeit zum ewigen Leben dem Iustificatus zukommt, non autem ex sola remissione offensae, quod secundum se est minus quam iustum esse. Hier nun verweist Duns selbst auf die Erörterung dieser Frage in der 16. Distinktion des 4. Buches — der Darstellung des Busssakramentes. Das ist der solenne Platz der Rechtfertigungslehre.

Was nun den, durch das erste obige Citat angeregten, Gedanken anlangt, so ist es freilich Anschauung des Duns, dass nach Begehung einer Todsünde der Mensch durch die Erwägung derselben als einer Beleidigung gegen Gott vor der Eingiessung der Gnade zu einer gewissen Reue über dieselbe kommen kann. Iste autem motus dicitur attritio et est dispositio sive meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis quae sequitur in ultimo instanti alicuius temporis, in quo tempore ista attritio duravit (IV dist. 14 quaest. 2, 14). Die bekannte durch die Erwägung der Sünde und ihrer Strafbarkeit erzeugte „Halbreue" oder „Galgenreue," wie z. B. Johann v. Paltz und Luther sie nannten, ist also ein meritum de congruo ad iustificationem, ihr folgt die Eingiessung der Gnade und dadurch die Zerstörung der Sünde. Deus disponit per attritionem in aliquo tempore tanquam per aliquod meritum de congruo in aliquo instanti dare gratiam et pro illa attritione ut pro merito iustificat, sicut est meritum iustificationis (l. c. § 15 vgl. dist. 19 quaest. unic. § 32: adulti per attritionem tanquam per meritum de congruo iustificantur etc.).

Das ist der Anfang der Rechtfertigung des Sünders. Es ist also Gottes Ordnung, dass dieselbe Reue, zu welcher der Sünder von sich aus zu kommen vermag, anerkannt wird von Gott als ein gewisses Verdienst, um welches willen Gott dann dem Sünder die Gnade verleiht und dadurch die Sünde in ihm vernichtet. Auch ist es ferner selbstverständlich nicht der innere Wert des Verdienstes, welcher die Begnadigung erwirkt, sondern es ist wieder die willkürliche Anordnung Gottes, welche dieses Handeln als meritum de congruo gelten lässt, wie sie das Handeln nach Empfang der Gnade als meritum de condigno beurteilt.

2. Worin besteht die Rechtfertigung? Nach Thomas von Aquino ist dieser Begriff bekanntlich so angeordnet, dass auf die vollzogene Gnadeneingiessung die Anerkennung der dadurch erfolgten Zerstörung der Sünde durch die Sündenvergebung folgt (Thomas Summa II, I quaest. 113. art. 6 cf. Bonaventura Breviloq. 5, 3 etc.). Duns geht auch hier einen andern Weg. Zunächst stellt er fest, dass die Gnadeneingiessung und die Sündenvergebung nicht einfach schlechthin eine Veränderung im Menschen sind (IV dist. 16 quaest. 2, 4). Hierfür führt er vier Gründe an: 1) dasselbe Ding kann nicht zu gleicher Zeit in der Einzahl und in der Mehrzahl existieren. Nun giebt es im gegebenen Fall nur eine Gnadeneingiessung, der aber die vielen Vergebungen der einzelnen Sünden des Menschen gegenüber stehen, also besteht eine begriffliche Differenz zwischen den beiden Grössen. 2) Wären die beiden Dinge identisch, so könnten sie schlechterdings nicht von einander getrennt werden. Nun hat aber Got den nicht gefallenen Engeln die Gnade ohne Sündenvergebung eingegossen, und er hätte nach seiner potentia absoluta den Menschen in puris naturalibus erschaffen können, sine culpa et sine gratia und demgemäss nach dem Fall ihn bloss durch Sündenvergebung, ohne Eingiessung von Gnade, wiederherstellen können (l. c. § 4). 3) Schuld und Gnade sind nicht formale Gegensätze. Das Agens nämlich, welches effektiv oder defektiv Gewalt hat über das Sein des einen solcher Gegensätze, hat auch effektiv oder defektiv Gewalt über das Nichtsein des andern. Nun hat der Wille Gewalt über die Schuld, denn aus ihm rührt die Schuld her, nicht aber vermag er die Gnade zu annihilieren, denn keine Kreatur kann etwas zu nichts machen. 4) Eine Veränderung zum Ziel einer positiven Form geschieht nur von der Negation dieser als Ausgangspunkt her; die Schuld ist aber nicht eigentlich die Negation der Gnade. — Sonach sind die Sündenvergebung und die Gnadeneingiessung nicht formal identisch.

Auf diesen ersten Satz folgt die Behauptung, dass die Gnadeneingiessung und die Sündenvergebung nicht zwei reale Änderungen sind. Die Gnadeneingiessung ist eine reale Änderung (mutatio realis), denn sie tritt zwischen das Nichtvorhandensein einer wirklichen Form und das Vorhandensein dieser Form;

das heisst also, da, bevor Gnade eingegossen wird, im Menschen keine Gnade war, so ist jene Eingiessung eine wirksame Änderung des Menschen. Dagegen ist die Sündenvergebung keine reale Änderung. Das ist zu beweisen. Da nämlich das peccatum actuale nicht eine Korruption oder eine formale Vernichtung der menschlichen Natur oder eines Teiles derselben sein kann (s. S. 223), so ist klar, dass die Vertreibung der Schuld (expulsio culpae) nicht eine reale Veränderung im menschlichen Wesen hervorruft (ib. § 6). Die sündige That hinterlässt im Menschen nicht iniustitia actualis, sondern nur die iniustitia habitualis, quae est carentia gratiae (s. S. 222). Ist also die Sündenthat vorübergegangen, so bleibt im Menschen nicht eigentlich die Sünde, sondern die Verhaftung unter eine der durch dieselbe begangenen Verschuldung entsprechende Strafe (ib. § 7). Hieraus ergiebt sich aber, dass die Schuld nicht eine reale Grösse, sondern eine ideelle Beziehung ist. Wird nun durch die Sündenvergebung jene Verhaftung unter die Strafe in ein Nichtverhaftetsein verwandelt, so ist jetzt klar, dass auch diese keine mutatio realis ist.

Nun ist freilich zuzugestehen, dass ein transitus sich am Menschen durch die Sündenvergebung vollzieht, da der, welcher eben strafwürdig und zur Strafe bestimmt war, jetzt der Strafe nicht mehr würdig und nicht zu ihr bestimmt ist. Aber es ist nicht richtig, wenn man auch im göttlichen Geist einen dem entsprechenden Transitus von einem „illum esse puniendum“ zu einem „illum non esse puniendum“ annimmt. Vielmehr ist im göttlichen Geist der Wille des einen wie des anderen ein bedingter. Gott will, dass der non puniendus unter bestimmten Bedingungen ein puniendus wird, und er will, dass der puniendus unter bestimmten Bedingungen ein non puniendus wird. Indem dieses doppelte, auf das Objekt gerichtete Wollen ein bedingtes ist, ist es in Gott in Ewigkeit bei einander und in einander, wiewohl an dem Objekt sich in zeitlicher Folge bald das eine und bald das andere auswirkt. Gott will also nie, dass einer gestraft werde, ohne zugleich zu wollen, dass er unter bestimmten Bedingungen nicht mehr gestraft werde, und er will nie, dass er nicht gestraft werde, ohne zugleich zu wollen, dass er unter bestimmten Bedingungen gestraft werde. In Gott

findet also freilich kein Übergang aus einem Gegensatz in den andern statt, wenngleich der Mensch bald das eine, bald das andere Wollen als auf sich gerichtet empfindet. Hic ergo non est transitus aliquis ab uno opposito in aliud oppositum, sed hic est circa idem obiectum velle condicionatum affirmationis pro uno instanti et velle condicionatum negationis pro alio instanti; et ista duo velle in aeternitate simul stant et circa obiectum in aeternitate volitum, licet non pro aeternitate, sed pro alio et alio nunc (l. c. § 12). Wäre das eine oder andere Wollen in Gott nicht ein bedingtes, so würde er doch den puniendus sofort strafen, was aber nicht der Fall ist (§ 13).

Somit findet bei der Sündenvergebung an und für sich keine reale Änderung statt, weder in Gott, noch auch an dem Sünder. Wohl aber ist zu sagen, dass die Sündenvergebung begleitet wird, vermöge der göttlichen potentia ordinata, von einer realen Veränderung, indem Gott freilich nicht Sünden vergibt, ohne zugleich die Gnade mitzuteilen, wiewohl vom Standpunkt der potentia absoluta aus angesehen, das erste sehr wohl ohne das zweite stattfinden könnte (§ 15). Demnach ergibt sich als zweiter Satz, dass die Gnadeneingiessung eine reale Veränderung des Menschen bewirkt, während die Sündenvergebung nur einen Übergang aus einem ideellen Zustand in den andern bedeutet. Nicht eine reale, sondern eine ideelle Veränderung bewirkt sie im Menschen, es ist ein mutari mutatione rationis ab obligatione (zur Strafe) ad non obligationem (l. c. § 18).

Ja, nicht einmal das darf man sagen, dass die Sündenvergebung eine dispositio realis auf die Gnade und ihren Empfang herstelle. Die remissio ist carentia obligationis ad poenam . . .: Si ergo accipias, quod remissio mutatio est, dispositio ad illam mutationem quae est infusio gratiae, nego, quia remissio non est aliqua mutatio neque activa neque passiva, nec rei nec rationis (§ 17). Letzteres scheint allerdings der bald darauf folgenden von uns zu Ende des vorigen Absatzes mitgeteilten Stelle zu widersprechen, wo eine mutatio rationis zugestanden war. Aber der Unterschied scheint der zu sein, dass § 17 eine Veränderung in Gott oder in dem Objekt als Objekt abgewiesen wird, während § 18 an eine den zeitlichen

Übergang von dem Moment der Verschuldung zu dem des Nichtmehrverschuldetseins konkomitierende Änderung denkt.

3. Nachdem so die Differenz der beiden in Frage stehenden Begriffe genügend klargestellt ist, erhebt sich zum Schluss die Frage, welchem von beiden die Priorität gebührt?

Zunächst stellt Duns nach Aristoteles fest, dass der Begriff der Priorität einen doppelten Sinn haben kann: aliqua sunt priora generatione, aliqua perfectione. Und zwar stehen diese beiden Prioritäten in der Regel im umgekehrten Verhältnis zu einander, sodass bei dem Generationsverhältnis das Unvollkommenere zuerst ist, während bei dem Perfektionsverhältnis zuerst das Vollkommenere ist. Wäre nun die expulsio culpae ein Seiendes, wie auch die Gnadeneingiessung, so käme nach dem Generationsverhältnis der expulsio culpae die Priorität zu. Umgekehrt wäre auf dem Wege der Vollkommenheit der Gnadeneingiessung die Priorität zuzusprechen. Auch im Verhältnis der Folge kann das Unvollkommenere früher, als das Vollkommene sein, im allgemeinen aber wird das Folgende unvollkommener sein als das Vorangehende. Also würde, auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, die Gnadeneingiessung vor der Schuldvertreibung die Priorität haben; die andere Möglichkeit im Konsequenzverhältnis würde deshalb nicht gelten, weil die beiden Begriffe nicht einander ausschliessende Gegensätze bezeichnen, also braucht auch nicht einer den andern abzulösen (§ 18). Die Priorität scheint also der Gnadeneingiessung zuzukommen. Aber es kann nun doch bezweifelt werden, dass darum die Vergebung der Eingiessung folge, und zwar weil — wie wir gesehen haben — beide Begriffe nicht formale Gegensätze darstellen. Nun kann man versuchen, diesen Gegensatz so zu erreichen, dass man die Gnade als Gottes Freund sein, die Schuld als Gottes Feind sein bestimmt. Dann würden die beiden Begriffe Gegensätze bilden als Aufhebung der Feindschaft und Einführung der Freundschaft. Aber dieser Versuch führt nicht zum Ziel, die Freundschaft durch Gnade bedeutet zum ewigen Leben verordnet werden, die Feindschaft durch Schuld zur entsprechenden Strafe verordnet werden. Dieses beides schliesst aber an sich einander nicht aus, wiewohl es zeitlich nicht neben einander

bestehen kann. Also ist der obige Gegensatz logisch inkorrekt gebildet. Will man zwischen beiden Begriffen das Verhältnis der formalen Abfolge herstellen, so folgt eher aus dem inesse gratiam das non inesse culpam als das umgekehrte Verhältnis, während aus dem Fehlen der Schuldverhaftung in keiner Weise die Gnadenmitteilung folgen könnte (19). Die Priorität der Konsequenz steht also ebenfalls der Eingiessung zu.

Wenn man aber weiter die Frage nach der Priorität der Kausalität hinsichtlich der beiden Begriffe aufwirft, so ist das überhaupt keine berechtigte Frage (non est quaestio), denn weder kann die Aufhebung der Schuldverhaftung die Ursache der Gnade sein, noch kann das Umgekehrte der Fall sein. Letzteres nicht, weil ja lediglich der göttliche Wille die Schuldverhaftung, wie die Aufhebung derselben bestimmt, jene nach seiner Gerechtigkeit, diese nach seiner Barmherzigkeit, also die eingegossene Gnade nicht als Ursache erforderlich ist. Ersteres nicht, weil es deutlich ist, dass die göttliche Verfügung des Schulderlasses keineswegs die notwendige Ursache der Gnadeneingiessung ist (§ 19).

Endlich ist zu fragen nach der Abstufung der Sündenvergebung und der Gnadeneingiessung, sofern sie im göttlichen Willen enthalten sind. Hier nun gilt die Regel, dass im göttlichen Willen das dem Ziel Nächststehende das Erste ist (vgl. S. 170 f.). Nach diesem Gesichtspunkt will Gott dem Sünder zunächst die Gnade und dann erst die Sündenvergebung geben, denn die Gnade, welche den Menschen bei Gott annehmbar macht, steht in einem direkteren Verhältnis zur Seligkeit als die Vergebung. Allein für die wirkliche Durchführung dieser Absicht gilt natürlich die umgekehrte Folge. Wie Gott nämlich an und für sich zuerst für einen die gloria und dann erst als Mittel zu jener das meritum will, so will er an sich zunächst, dass der Mensch begnadigt werde und dann die Sündenvergebung; aber in der zeitlichen wirklichen Durchführung dieser Absicht, kehrt sich die Folge um: zuerst werden die Sünden vergeben, dann wird die Gnade eingegossen. Prius enim vult propinquius fini et ita simpliciter prius vult isti pro A, postquam scil. peccavit, gratiam quam non vindictam loquendo de prioritate intentionis. Sed exequendo vult e con-

verso, sicut enim prius vult istum habere merita quam gloriam, ita vult prius ordine executionis isti non inesse culpam quam inesse gratiam (§ 19).

Man kann demnach sagen, dass zwischen der Sündenvergebung und der Gnadeneingiessung, bezüglich der Vollkommenheit eine Ordnung besteht, sofern der göttliche Wille sie je nach der Unmittelbarkeit ihrer Beziehung zum letzten Ziel wertet. So angesehen gebührt also der Gnadeneingiessung vor der Sündenvergebung die Priorität. Dasselbe ist wohl auch zu sagen, wenn man beide Begriffe durch das Konsequenzverhältnis verknüpfen will. Dagegen ist unter den Gesichtspunkten der Kausalität und Generation überhaupt kein Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen zu erkennen. Denkt man sich aber die Verwirklichung des Heils in der Seele, so wird man annehmen, dass Gott zuerst dem Sünder die Schuld vergibt und dann erst die Gnade eingiesst (vgl. eine andere Stelle oben S. 322).

Die ganze Erörterung verläuft in dem grossen Sentenzenkommentar nicht sonderlich zuversichtlich. Es ist fast, als wenn Duns noch schwankt, ob er diese Oxforder Lehre halten soll oder nicht. Dagegen hat er in den Report. IV dist. 16 quaest. 2, 23 f. den Satz sicherer vertreten. Dies „non ordinari ad poenam" sei secundum generationem et naturam et rationem früher als das ordinari ad gloriam, das zum nächsten Mittel die Gnadeneingiessung hat. Dagegen kommt letzterem die Priorität der Vollkommenheit wegen seiner Nähe zum Zweck zu.

4. Wie kommt Duns zu dieser Anordnung: zuerst Vergebung, dann Eingiessung? Thomas von Aquino und Bonaventura hatten umgekehrt gelehrt: Der Gerechtmachung des Sünders folgt die Anerkennung seiner Gerechtigkeit oder die Sündenvergebung.[1]) Aber Duns wird hier offenbar nicht vom Gegen-

---

[1]) S. meine Dogmengesch. II, 103 f. Es ist kein Widerspruch, wie z. B. Ritschl meint, wenn Thomas die Vergebung der Rechtfertigung gleichsetzt und dann doch die Infusion an die Spitze des Vorganges stellt, denn dadurch soll sie als das Mittel zur Herstellung der Beschaffenheit, die Vergebung ermöglicht, gedacht werden. Wenn aber Thomas (Summ. II, I qu. 113 art. 1) die Vergebung als Mittel zur Herstellung der transmutatio

satz gegen Thomas geleitet. Er folgt vielmehr, so viel ich urteilen kann, dem Vorgang des Robert Grosseteste (s. dessen Abhandlung de gratia et iustificatione hominis, bei Brown, Fasciculus rerum fugiendarum et expetendarum, Londini 1690, II, p. 282). In diesem Traktat wird die Gnade als bona voluntas dei sowie als donum, quod datur a tali voluntate definiert. Et tunc dicitur gratia infundi, cum voluntas divina in nostram voluntatem incipit operari. Die Konformität unseres Willens mit dem göttlichen Willen ist die gratia data, die uns Gott angenehm macht. Es ist zu unterscheiden der Wille Gottes, sofern er gerecht machen will, sofern er zu diesem Zweck die Sünden vergibt und sofern er als wirksamer Wille unseren Willen gerecht macht. Dies dreifache Wollen ist zeitlich zugleich, aber logisch abgestuft, indem das erste Wollen die Ursache des zweiten und dritten ist. Haec gratia simul est tempore cum peccatorum remissione et[1]) cum aversione voluntatis a malo et prius est natura quam sit peccatorum remissio utpote eius causa; simul etiam tempore cum hac est bona voluntas dei, qua vult hominem converti ad bonum. Sed haec voluntas quae est gratia gratificans posterior est natura quam sit proximo dicta et quam sit peccatorum remissio: prior causa est natura[2]) quam sit voluntatis nostrae ad bonum conversio. Dazu kommt dann viertens die Erhaltung des Willens im Guten. Der letzte der oben citierten Sätze scheint das Kausalverhältnis nur zwischen dem Gnadenwillen und der eingegossenen Gnade, nicht aber zwischen dieser und der Vergebung zu konstatieren. Dann besteht zwischen diesem Gedankengefüge und dem des Duns im allgemeinen — aber nur im allgemeinen — eine Analogie. Abgesehen von unserer Frage ist noch von Interesse, dass auch Grosseteste die Gnadeneingiessung möglichst psychologisch als Anregung des Willens fasst. Unter den älteren Scholastikern findet man die Voran-

---

bezeichnet, so denkt er offenbar die Vergebung zusammen mit dem gnädigen Willensentschluss, der aller Gnadenwirkung vorangeht.

[1]) Bei Brown steht nur ein i.

[2]) Dafür liest eine andere Handschrift: prior tamen est natura quod sit vol.

stellung der non-imputatio vor die Eingiessung z. B. noch bei Wilhelm von Paris (de sacramentis, Opera II fol. 48_v).

Zur Erläuterung muss aber auch die Behandlung der Frage herangezogen werden, die ein Zeit- und Schulgenosse des Duns, Richard von Middleton, angestellt hat.[1]) Richard führt vier Meinungen an (Sent. IV dist. 17 principale 4 quaest. 4 u. 7). Die einen lassen die Vergebung der Gnadeneingiessung als Wirkung folgen, dies sei aber falsch, da das Kausalverhältnis zwischen den beiden Begriffen nicht angenommen werden kann, da beide göttliche Thaten bezeichnen. — Die zweite Gruppe lässt die Vergebung der Eingiessung vorangehen. Das wird so begründet: Gott will, dass wer seine Sünde bereut, nicht mehr dem Strafbann untersteht. Die gratuita voluntas dei vergibt ihm — d. h. dem Sünder im Stand der attritio, denn die die contritio bewirkende Gnadeneingiessung hat noch nicht stattgefunden — die Sünde, et hoc vocant gratiam, per quam remittitur peccatum. Das wäre also eine Anwendung des ersten Begriffes von der Gnade als des gnädigen Willens Gottes (oben S. 300). Dann erst folgt die Gnadeneingiessung, die den Sünder der göttlichen Liebe würdig macht. Aber auch diese Meinung — sie trifft, genau genommen, weder mit Duns noch mit Grosseteste zusammen — wird verworfen, weil Gnade nur etwas Positives und habituell in der Seele Bleibendes genannt werden kann, was nicht auf die Vergebung passt und maxime quod sit contra dicta sanctorum et contra communem opinionem doctorum in theologia.[2]) — Wieder andere lehren: die infusio sei früher zu denken bei Gott, bei dem Menschen aber die remissio. Aber die Gnade ist überhaupt nur zu denken als etwas was als wirksam in die Seele aufgenommen wird. — Die vierte Auffassung leugnet jede reale Priorität und nimmt nur eine logische an. Die Eingiessung ist sachlich identisch mit der Vergebung, denn sie bezeichnen nicht zwei reale Veränderungen, denn da die Sünde keine positive Essenz ist, so kann sie nicht anders zerstört werden, als durch die Restitu-

---

[1]) Vgl. oben S. 16ff.

[2]) Die erste Meinung ist die thomistische, aber wer hat die zweite vertreten? Es scheint doch, als wenn die Ansicht des Grosseteste gemeint ist. Bei der Kürze seiner Äusserungen ist das aber nicht klar zu erweisen.

tion des Gutes, dessen Negation sie ist, also ist die Gnadeneingiessung zugleich Sündenvergebung. Sachlich kommt dann der Eingiessung, wenn man die beiden Begriffe unterscheidet, die Priorität zu, aber logisch muss die Vergebung zuerst gedacht werden. Quia tamen infusio gratiae gratum facientis est remissio peccati, per quod anima deo displicebat et est quaedam perfectio animae, per quam deo placet, et prius per rationem intelligendi est animam deo displicere quam sibi (d. h. Gott) placere: ideo ipsius gratiae infusio prior est secundum rationem intelligendi sub ratione qua est peccati remissio quam sub ratione qua per eam anima placet deo illa placentia qua eam reputat dignam vita aeterna. Hienach ist die Meinung Richards klar: die Gnadenmitteilung ist Gnadeneingiessung und damit und dadurch Sündenvergebung. Da wir aber die Aufhebung des alten Verhältnisses vor dem Eintritt des neuen Zustandes denken müssen, wird die ratio intelligendi sich zuerst auf die Vergebung und dann erst auf die Eingiessung richten. — Diese Erörterung ist deshalb von Wert, weil sie uns den Stand der Frage in der Zeit erkennen lehrt und zugleich eine deutliche Lösung derselben vorbringt.

Damit ist uns aber auch ein Fingerzeig zum Verständnis der Ansicht des Duns geworden. Wir müssen aber doch versuchen, seine Meinung aus dem Zusammenhang seiner eigenen Lehre zu erklären. Greifen wir zurück auf die scotistische Sündenlehre. Die Sünde besteht in dem Fehlen der Gott schuldigen Gerechtigkeit. Diese ideelle Verpflichtung hält Gott aufrecht. Soll nun der Mensch zum Zweck der gloria aus diesem Schuldzustand befreit werden, so ist das diesem Zweck zunächst stehende Mittel die Zerstörung jener carentia. Diese geschieht durch die Eingiessung der Gnade als Ersatz für die fehlende iustitia originalis. Indem dies aber geschieht, ist die Verpflichtung, die ursprüngliche Gerechtigkeit zu haben, aufgehoben bezw. ersetzt durch die Pflicht eine andere Gabe oder die neue Gerechtigkeit zu haben. Das ist die Vergebung (s. Duns II dist. 32 quaest. un. § 13). In dem Gefüge von Zweck und Mittel vorgestellt, ist somit die Eingiessung früher als die Vergebung, weil dem Zweck näherstehend. Stellt man sich dagegen die konkrete Erreichung des Zweckes vor, so

wird zunächst das Mittel der Vergebung, dann erst das der Eingiessung in Perception kommen. So begreift sich die Meinung des Duns. Die Hauptsache ist die Gnadeneingiessung, der neue ethische Habitus. Wird aber dieser verliehen, so ist damit die Verpflichtung zu der ursprünglichen Gerechtigkeit aufgehoben. Eine zeitliche Folge soll ebensowenig wie in der thomistischen Rechtfertigungslehre für diese Vorgänge angenommen werden. Wir vermögen es uns aber nur so vorzustellen, dass zuerst das alte Verhältnis aufhört und dann erst das neue eintritt. Dasselbe erkannten wir als die Auffassung Richards. Nichts wäre also so verkehrt, als wenn man aus dieser Ordnung der Begriffe eine Bevorzugung der Sündenvergebung — etwa im Gegensatz zu Thomas — ableiten wollte. Schon das ist zuviel, wenn man die Sündenvergebung hier als „die indifferente Voraussetzung der effektiven Begnadigung" gewertet finden will,[1]) denn „Voraussetzung" ist sie — genau geredet — garnicht. Die sachliche Differenz zu Thomas schrumpft also an diesem Punkt ganz ein, nur ein rein formeller Gegensatz ist anzunehmen.[2])

---

[1]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I², 99.

[2]) Trotzdem hat auch diese Lehrdifferenz eine langwährende und nicht uninteressante Geschichte gehabt. Die einen unter den Theologen der Folgezeit folgten dem Duns, wie Occam (Sent. IV quaest. 8 et 9 L: de facto tamen et regulariter prius est expulsio culpae quam infusio gratiae); die anderen hielten sich an Thomas, z. B. Johann v. Paltz (Supplementum Coelifodinae, Lips. 1516, Bogen R 5v), und auch Gabriel Biel schreibt: Secundum potentiam ordinatam non sit peccati remissio, nisi per infusionem novae gratiae, per quam realiter mutatur qui fuit peccator (in Sent. IV. dist. 14 quaest. 1 art. 1 not. 2; cf. not. 4: sunt enim inseparabiles, saltem remissio culpae a gratia. Dazu art. 2 concl. 5 Q: Stante tamen ordinatione divina sic infusio gratiae est prior remissione culpae, quia remissio non fit sine infusione gratiae). — Aber noch in den Debatten des Tridentiner Konzils machte sich auch diese Schuldifferenz geltend, wie ich in meinen „Beiträgen zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient" gezeigt habe (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1889, S. 651. 673. 678). Aber man hat die scotistische Formel infolge der reformatorischen Bewegung mit einem neuen und reicheren Inhalt erfüllt. An den beiden zuletzt angegebenen Stellen ist von der Rechtfertigungslehre des Seripando, sowie des Pighius und Gropper die Rede, welche eine Rechtfertigung durch imputatio der iustitia Christi von der iustificatio durch die iustitia inhaerens unterschieden, wobei sie aber erstere,

5. Fassen wir die Gnadenlehre in einige kurze Sätze zusammen. 1) Gott erschafft im Menschen einen übernatürlichen Habitus, welcher den freien Willen zum Guten mitbestimmt, und um welches willen Gott die so entstandene Handlung, als verdienstlich acceptiert, sofern dieser Habitus zu dem letzten Ziel des sittlichen Handelns in direkter Beziehung steht. 2) Die Gnade empfängt der Mensch auf folgendem Wege durch die Sakramente, zuerst durch die Taufe; dann, indem er immer wieder in Sünde fällt, durch das Busssakrament. Durch dies erlangt er die Gerechtigkeit. Daher wird hier von der Rechtfertigung geredet: In der attritio erwirbt er sich ein meritum de congruo. Gott erwidert dies Bemühen durch die iustificatio. Diese schliesst in sich die Gnadeneingiessung und die Sündenvergebung. Erstere bezeichnet eine reale, letztere eine bloss ideelle Veränderung am Menschen. Zwischen beiden besteht kein kausaler Zusammenhang. Logisch und dem Wert nach geht für Gott die Gnadeneingiessung der Vergebung voraus, für die Verwirklichung müssen wir die umgekehrte Folge denken. 3) Es ist selbstverständlich und daher nicht weiter auszuführen, dass der Justifizierte, indem er den Habitus empfing, zu verdienstlichem Handeln und somit zur Glorifizierung befähigt wird (s. sub. 1). 4) Aber dieser Prozess wird nur von denen durchgemacht, die Gott erwählt hat, denn nur für sie war die Gnade und Christus bestimmt, oder auch: alle Christen, die gerechtfertigt sind, waren von Gott erwählt.

Sieht man von letzterem Punkt hier ab, so sind besonders charakteristisch an dieser Gnadenlehre 1) die Forderung des meritum de congruo als einer Vorbedingung für die Justifikation. Dieser Punkt ist für die Auffassung des späteren Mittelalters

---

d. h. die Sündenvergebung, nicht nur wie Duns äusserlich voranstellen, sondern auch stark betonen und praktisch religiös verwerten. Dagegen muss man der Versuchung widerstehen, auch die reformatorische Rechtfertigungslehre wenigstens äusserlich sich dem scotistischen Schema anlehnen zu lassen, denn der geschichtliche Ursprung des Rechtfertigungsgedankens bei Luther widerstrebt dem durchaus. Eher könnte man bei Melanchthons Trennung von Rechtfertigung und Heiligung an unbewusste Nachwirkungen eines scotistischen Schemas denken.

massgebend geworden.[1]) 2) Durch die klare Abzweckung der Gnadenmitteilung auf verdienstliche Werke bringt Duns die mittelalterliche Frömmigkeit trefflich zum Ausdruck. 3) Die Trennung der Gnadeneingiessung von der Sündenvergebung und die sachliche Überordnung jener über diese, sowie die umgekehrte Folge in der Verwirklichung. 4) Die Einordnung der Justifikationslehre in das Busssakrament entspricht ebenfalls der praktischen Frömmigkeit des Mittelalters, denn im Zusammenhang des Busssakraments vollzog sich die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Einem neuen Verständnis des religiösen Verhältnisses der Seele zu Gott muss daher notwendig eine Neugestaltung der im Rahmen des Busssakraments zusammengeschlossenen Begriffe folgen.[2])

Indem nun der Massstab der praktischen religiösen Selbstbeurteilung nach Duns in den verdienstlichen Werken zu erblicken ist, ist natürlich der Begriff, welcher letztere ermöglicht, als der religiöse Zentralgedanke zu beurteilen. Das ist jener übernatürliche Liebeshabitus. Diese Gedanken hat Duns in straffem Zusammenhang entwickelt. Man kann seine Darstellung — abgesehen von der doch stark von des Gedankens Blässe angekränkelten Formulierung des Habitusbegriffes — geradezu als den klassischen und einfachen Ausdruck der Stimmung der offiziellen Religiosität im ausgehenden Mittelalter bezeichnen.

6. Zum Schluss thun wir gut, noch des Verhältnisses dieser Gnadenlehre zur Lehre von dem Werk Christi zu gedenken. Der Zusammenhang ist in der Hauptsache deutlich. Das Werk Christi hat seine Spitze darin, dass Christus ein Verdienst

---

[1]) Vgl. z. B. Biel in Sent. IV. dist. 14 quaest. 1 T. U. Durandus in Sent. IV dist. 17 quaest. 1. Während Duns selbst in der Taufe die Gnade allein wirken lässt, hat Biel — in der Konsequenz der scotistischen Busstheorie — auch für die Taufe ein meritum de congruo konstruiert, nämlich das Verdienst der den Täufling darbringenden Personen (IV dist. 19 art. 2 concl. 5). Somit ist Christus nie sola et totalis causa meritoria. Duns nimmt dagegen auch an, dass Christus als totalis causa uns das Paradies verdiente (III dist. 19 quaest. un. § 8).

[2]) Vgl. meinen Versuch, die reformatorischen Gedanken Luthers als Ersatz für die Frömmigkeit des Busssakramentes zu verstehen (Dogmengesch. II).

erwarb. Dieses Verdienst nun lässt Gott sich zum Anlass werden, die Menschen mit dem Habitus zu verdienstlichem Handeln auszurüsten. Das geschieht aber durch die Einsetzung der Sakramente. Der Zusammenhang: Verdienst Christi — Sakramentseinsetzung — Gnadenhabitus — verdienstliche Werke ist damit klar gestellt. Nun bietet aber das Werk Christi noch eine andere Seite dar: die heilige Belehrung und Anregung. Dass Duns in der Fortwirkung dieser Bethätigung Jesu ebenfalls Gnadenmanifestation erblickt hat, kann nicht wohl bezweifelt werden. Dann ist es aber eine Lücke in seiner Gnadenlehre, dass er dieselbe nur auf die Sakramente, und nicht auch auf das Wort hin angelegt hat. Das Verständnis vom Werk Christi, das Duns hat, erfordert vielmehr, dass die Gnade und damit die Gnadenwirkungen durch die augustinische Formel verbo et sacramento ausgedrückt werden; oder nicht nur eine Lehre vom Sakrament, sondern auch eine Lehre vom Wort wäre zu entwickeln gewesen. Der Gesichtspunkt der Koordinierung von Wort und Sakrament war Duns übrigens nicht fremd, wie die Schrift „de perfectione statuum“ zeigt, nach der Bettelmönche und Prälaten das Werk Christi fortführen, indem jene die Predigt, diese die Sakramente versehen (vgl. oben S. 291). Ebenso war es ihm ganz geläufig, dass die eigentlich zu Gott bekehrenden Mächte gewonnen werden durch audire missas, praedicationem, correctionem, instructionem, per quae convertitur ad diligendum deum (Sent. III dist. 30 quaest. un. § 3). Aber die Macht der Tradition hat es trotz alledem auch bei Duns zu keiner Theorie vom Worte Gottes kommen lassen.[1] — Nur ein Gedanke der Gnadenlehre findet keine direkte Anlehnung im Werke Christi, das ist der Gedanke der Sündenvergebung. Indessen kann uns das um so weniger überraschen, als wir die untergeordnete Stellung dieses Begriffes in der Rechtfertigungslehre des Duns soeben erkannt haben. Die Vergebung bildete ja nur eine selbstverständliche Folge der effektiven Begnadigung, also bedurfte es für sie

[1]) Erst das Tridentinum macht einen gewissen Ansatz, auch dem Wort eine Rolle bei der Rechtfertigung zuzuweisen, s. Dogmengesch. II, 426. 428.

keiner besonderen Begründung in Christi Werk. Die durch Abälard wieder angedeutete Begründung der Vergebung auf die „Nachfolge Christi“ — kurz gesagt —, hätte der Sündenvergebung eine Bedeutung vindiziert; die ihr in dem Gedankenzusammenhang des Duns nicht zustand, und es wäre im Zusammenhang damit die Bedeutung des Habitus für die Rechtfertigung geschwächt worden.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von den Sakramenten.

I. Die allgemeine Sakramentslehre.

1. Der Begriff Sakrament.

1. Nicht nur die vom Lombarden hergestellte Ordnung der Begriffe, sondern auch der innere Zusammenhang führt Duns im 4. Buch weiter fort zu den Sakramenten. Denn nachdem wir die Begnadigung des Sünders kennen gelernt haben, ist in Verbindung mit der selbstverständlichen Voraussetzung, dass dieselbe in der Kirche sich verwirklicht, weiter von den kirchlichen Mitteln zur Heilung und Heiligung des Sünders zu reden. Diese weisen über sich auf die Eschatologie hinaus: nam curatio semiplena fit per gratiam sacramentorum quae sunt medicinae salubres, plena autem fit per collationem praemiorum, quae sunt iucundae refectiones (in Sent. IV dist. 1 praef. § 2).

Indem wir von der Besprechung des Werkes Christi herkommen, wird zunächst der Zusammenhang der Sakramente mit demselben ausdrücklich aufgezeigt. Das Christentum ist die höchste Stufe der Offenbarungsreligion (lex). Nach der historischen Regel: in processu ab imperfecto posteriora sunt perfectiora, werden auch die Sakramente des neuen Bundes die besten sein. Auf dasselbe Resultat führt die Erwägung, dass Christus durch sein Leben und Leiden die perfectissima causa meritoria gratiae für uns geworden ist. Indem Gott hiedurch zur Verleihung von Gütern an die Menschen geneigt gemacht

wird, wird er auch willig, maxima adiutoria ad gratiam hominibus conferri (IV dist. 2 quaest. 1, 2 f.). Wie alle guten Gaben, die der Sünder von Gott empfängt, ihren Grund an der verdienstlichen Gehorsamsthat Christi haben, so auch die Institution der Sakramente (§ 6. 7) und ihre Wirksamkeit (§ 9 ff.). Diese Vollkommenheit der neutestamentlichen Sakramente ist intensiv und extensiv die höchste; intensiv, sofern sie als Zeichen, in vollkommener Weise für die menschliche Erkenntnis das Darzustellende abbilden und sofern sie vollkommen Gnade bewirken. So kommt die „Gnade und Wahrheit", die Christus gebracht hat, hier zur Geltung. Zum andern eignet ihnen in extensivem Sinn die Vollkommenheit, da sie das ganze Leben mit seinen Bedürfnissen und Beziehungen umspannen. Geburt, Ernährung, Kräftigung, Wiederherstellung der etwa verlorenen Gesundheit, liegen auf jedem normalen Lebensweg. Auch auf dem geistlichen Gebiet begegnet man ihnen: Taufe, Eucharistie, Konfirmation, Busse. Da aber dieses Leben nur eine Vorbereitungsstufe für ein höheres Leben ist, wird der Übergang von dem einen zum andern durch die letzte Ölung gefördert. Aber andererseits hat jedes Leben die Aufgabe der Förderung der es umgebenden Gemeinschaft. Diese geschieht einerseits durch die Zeugung, welche die notwendige Voraussetzung des Bestandes einer geistlichen Gemeinschaft ist, andererseits durch den ordo zur Herstellung von letzterer. So ergibt sich die Siebenzahl der Sakramente und ihre Bedeutung für alle Seiten des Lebens: Baptismus pertinens ad generationem spiritualem, eucharistia necessaria ad nutritionem, confirmatio ad roborationem, poenitentia ad lapsi reparationem, extrema unctio ad finalem praeparationem, matrimonium ad multiplicationem in esse naturae vel carnali et ordo ad multiplicationem in esse gratiae vel spirituali (l. c. § 3).

2. Von diesen Sakramenten wird sodann behauptet, sie seien samt und sonders von Christo eingesetzt. Hierfür wird der Versuch eines Schriftbeweises gemacht, s. § 4. 5.[1])

Die Gnade, von der hier die Rede ist, ist die gratia creata.

---

[1]) Es entspricht den wirklichen Verhältnissen, wenn Duns gelegentlich sagt: Alia sacramenta a baptismo et poenitentia forte non sunt neces-

Daraus ergibt sich als erstes Problem die Frage, ob eine Kreatur etwas erschaffen könne. Man könnte sagen, dass wie eine Kreatur etwas vernichten kann, so muss sie auch schaffen können, da in beiden Fällen es sich von dem Übergang von dem nichts zu etwas handelt (IV dist. 1 quaest. 1, 2). Dagegen sprechen aber die Autoritäten des Damasceners und Augustins, die beide selbst den Engeln die schöpferische Thätigkeit absprechen (§ 4). Und dementsprechend haben auch Thomas, Heinrich von Gent und Ägidius jene Frage verneint (§ 5 f.). Und zwar mit verschiedenen Gründen, etwa weil die Schöpfung ein schlechthin direkter Akt Gottes sein müsse, da doch das esse simpliciter das Ziel der Schöpfung sei und deshalb nur von Gott gegeben werden könne (Thomas). Aber auch weil der unendliche Gegensatz von einem Seienden und einem Nichtseienden nur von einer virtus infinita überwunden werden kann (so Heinrich Quodlibet. IV quaest. 37). Aber auch weil das niedere Agens bei seinem Handeln voraussetzt ein von einem höheren Agens Gewirktes, wie etwa die Kunstbethätigung die Existenz der Natur, oder alles Menschenthun ein Gottesthun voraussetzt. Endlich aber, da alles Erschaffene in seinem Handeln Potenzialität, folglich auch Bewegung und Veränderung in sich hat, daher kann es auch nicht schaffen. Da nämlich das Schaffen ein nichts voraussetzt, das Subjekt aber der Bewegung ausgesetzt ist, würde der Akt des Schaffens, der absolute Aktivität sein müsste, indem das Nichtseiende seinerseits keinerlei Realität beisteuert, unmöglich sein (Ägidius Quodlib. I quaest. 3. 4; quia creare est de nihilo, motus autem in subiecto est).

Nach seiner Weise widerlegt Duns diese Gründe als ungenügend. Was den ersten Grund anlangt, so wird dagegen der Satz erwiesen, dass ein zusammengesetztes Sein sehr wohl von einer geschaffenen Ursache hervorgebracht werden kann (§ 7). Aber auch das Argument des Heinrich führt nicht zum Ziel. Denkt man sich zwei äusserste Gegensätze, so wird ihr Abstand untereinander so gross sein, als der eine grösser

---

saria (IV dist. 40 quaest. unica § 5). Das eigentliche Hauptsakrament war aber doch die Busse.

ist als der andere. Es wird also z. B. der Abstand zwischen Gott und einer beliebigen höchsten Kreatur ein unendlich grosser sein, weil Gott unendlich viel grösser ist als jede Kreatur. Die Distanz wird also an dem Überschuss der Quantität des einen Gegensatzes vor dem anderen erkannt. Nun ist aber, wenn man das Nichtseiende einem geschaffenen Seienden gegenüberstellt, letzteres ein endliches, also kann der Abstand zwischen beiden nur ein endlicher sein. Wollte man aber bei dem Nichtseienden einsetzen, so führte das nur zu demselben Resultat, denn da das nichts nicht ein Seiendes ist, so wird immer das Mass des Abstandes gleich dem Überschuss an Sein bei dem Seienden, d. h. endlich sein (§ 11). Das 3. Argument läuft entweder auf eine petitio principii hinaus, wenn nämlich der Obersatz im Beweise ebenso lautet wie der zu beweisende Satz, nämlich dass das niedere Agens voraussetzt als Objekt seiner Thätigkeit ein Produkt des primum agens. Oder der Satz wird allgemein genommen, dann ist er richtig sofern jedes operari ein esse, nämlich das des Handelnden, voraussetzt; dann beweisst der Satz hier aber nichts (§ 14). Der 4. Beweis taugt endlich deswegen nichts, weil die der Kreatur eigene Potenzialität nicht den Schluss begründet, dass ihr Handeln der Bewegung und Veränderung im Sinne des Aufhörens unterliegt, sondern nur den, dass es jeweilig auch die Form der Potenzialität annimmt. Aber nur jenes und nicht dieses würde den Schluss, dass die Kreatur nicht schöpferische Ursache eines anderen sein kann, rechtfertigen (§ 15).

3. Indem also jene Argumente nicht ziehen, ist ein anderer Weg zu suchen zur Lösung der Frage. Duns geht aus von der Unterscheidung zwischen dem creare instrumentaliter et principaliter. Agere principaliter kann sowohl heissen, unabhängig von einer höheren wirksamen Ursache handeln, als auch vermöge der dem Handelnden einwohnenden und eigentümlichen Form (per formam propriam et intrinsecam agenti) handeln, mag immerhin die Handlung auch auf eine höhere Ursache zurückweisen. Im ersten Sinn würde jede Handlung einer causa secunda ein agere instrumentaliter sein. Bemessen am zweiten Sinn des agere principaliter werden wir aber jedes Handeln ein instrumentales nennen, das nicht aus einer dem

Handelnden eigenen aktiven Form erwächst, sondern durch ein anderes Subjekt veranlasst wird, wie etwa bei dem Handeln des Beils oder der Säge (§ 26).

Ein prinzipales Handeln im erstgenannten Sinn kann nur von Gott ausgesagt werden. Dagegen ist es fraglich, ob das prinzipale Handeln im zweiten Sinn auch vom Menschen gelte. Man versucht das zu beweisen, indem man zeigt, dass nichts gegen die Möglichkeit spreche, dass der Mensch derartige Wirkungen frei hervorbringe (§ 27). Duns selbst aber verneint das creare principaliter auch in diesem Sinne für die Kreatur. Dieses wird durch eine Anzahl Beobachtungen bewiesen. Die erste lautet: keine erschaffene rein intellektuelle Natur kann eine Substanz erschaffen. Und zwar deshalb, weil die Intellektion im Menschen ein Accidenz ist. Als solches kann sie nun nicht eine feste und notwendige Beziehung zwischen dem Subjekt und einem Objekt herstellen. Anders ist es bei Gott: cuius intellectio et volitio sunt essentia eius et ideo per intellectionem et volitionem potest substantiam producere, creatura autem non sic (§ 28). Der zweite Satz heisst: keine forma materialis, d. h. eine an die Materie gebundene und in ihr bestehende Form, kann von einer Kreatur erschaffen werden. Das wird so bewiesen: eine geschaffene Form ist naturgemäss früher von der sie bewirkenden Ursache abhängig, ehe sie die Materie informiert. Die in der Materie sich auswirkende Form kann nicht von irgend einer Kreatur herkommen, bevor sie ihrer Materie zur Form wird, also kann sie nicht von einer Kreatur erschaffen sein. Der Obersatz ist klar, der Untersatz bewährt sich aber daran, dass wenn eine Kreatur die Form in ihrer von der Materie noch getrennten Substanz erschaffen könnte, sie auch diese Form an und für sich, unabhängig von der Materie, irgend müsste erhalten können, sodass wirklich eine Weile über durch die Kraft dieser Kreatur eine Form ohne Materie bestände. — Der dritte Satz endlich wird so ausgedrückt: keine forma materialis kann das Prinzip zur Schöpfung von etwas sein. Das ist einleuchtend, weil wie jene Form nur innerhalb einer Materie besteht, so auch bei ihrem Handeln eine Materie, auf die sich dasselbe bezieht, vorausgesetzt ist (§ 28). Aus diesem Satz folgt, dass weder ein

Engel noch eine materielle Substanz — denn die Materie an und für sich ist nicht Prinzip einer produktiven Handlung —, noch auch eine materielle Form etwas erschaffen könne (§ 29). Damit ist aber die aufgestellte Frage beantwortet. Ein Schaffen im Sinne des prinzipalen Handelns kommt also keiner Kreatur zu.

Aber auch das leugnet Duns, dass eine Kreatur ein instrumentaliter creare ausüben könne, in dem Sinn, dass sie dabei ein instrumentum proprie activum ist. Ein Werkzeug kann doch nur in Bezug auf eine vorangehende Disposition oder auf das fixierte Ziel thätig werden. Bei der Schöpfung ist aber etwas Vorhandenes nicht gegeben, und andererseits kommt dem Werkzeug als solchem eine forma activa nicht zu (§ 31). — Ist demnach jedes Schaffen der Kreatur versagt geblieben, so kann doch der Fall eintreten, dass die sonderliche Beschaffenheit einer Kreatur die Disposition zu einer göttlichen Schöpfung darbietet. Das gilt — nach den Grundlagen der scotistischen Lehre — natürlich nicht an und für sich, sondern nur relativ, sofern nämlich es Gottes Verfügung so ist. Gott kann also freilich dem Priester die Gewalt geben, in dem Sünder eine Disposition hervorzurufen, die ihrerseits einen Erguss der göttlichen Gnade bedingt. Aber den bedingt sie nur, weil Gott es so geordnet hat, dass er jedem so und so Disponierten die Gnade erteilen wird. Von einer schöpferischen Thätigkeit des Priesters kann also auch in diesem Fall nicht die Rede sein (§ 31).

4. Duns kommt in der zweiten Quästion zu der Frage nach der Definition des Sakramentes. Hier wird zunächst festgestellt, dass das Sakrament definiert werden kann, da die Bedingungen, unter denen eine Definition vorgenommen werden kann, bei ihm in Erfüllung gehen. Es sind folgende, dass 1) ein Seiendes da ist, 2) das in sich eine Einheit bildet, 3) das real ist, d. h. nicht ein blosses Verstandesbild, sondern ein Abbild des Wirklichen, 4) dass es nicht ein schlechthin einfaches Ding ist, und 5) dass es nicht etwas schlechthin Singuläres ist (IV dist. 1 quaest. 2, 2f.). Diese fünf Merkmale der Definibilität gelten von dem Sakrament. Dass Gott eine unsichtbare Wirkung zum Heile des Menschen erschaffen könne,

ist dem Theologen aus der göttlichen Macht an sich einleuchtend. Es ist aber auch möglich, dass Gott ein äusseres Zeichen einsetzen kann zur Bezeichnung jener unsichtbaren Wirkung. Solcher Zeichen bedienen sich auch die Menschen, nämlich der rememorativen, die auf Vergangenes, der prognostischen, die auf Zukünftiges, und der demonstrativen, die auf Gegenwärtiges hinweisen. Es ist nun nicht unmöglich, dass Gott solche Zeichen einsetzte, indem er sich selbst dazu bestimmte, ut cooperetur ad aliquod signum ab eo institutum ad causandum effectum signatum, nisi impediat indispositio eius cui adhibetur. Es ist etwas Ähnliches, wie wenn ein Mensch sich etwa vorsetzt, dass er z. B. die Berührung der Hand oder das Aufheben des Fingers immer mit seinem Wohlwollen begleiten wolle, es sei denn, dass der durch dieses Zeichen Ausgezeichnete ihn daran verhindere. Ein Zeichen aber, mit dessen Anwendung der Einsetzende zu regelmässiger Mitwirkung sich bestimmt, kann ein signum verax vel certum genannt werden, im Gegensatz zum signum incertum vel aequivocum, das ebenso sehr das Bezeichnete als sein Gegenteil mit sich bringen kann. Signum efficax nennen wir aber das Zeichen, si adhibito signo sequitur signatum ordine naturae, sodass also die Setzung des Zeichens den Eintritt des Bezeichneten bewirkt. Wie nun Gott e i n sinnliches Zeichen einsetzen konnte, so auch mehrere (§ 4).

Indem nun dieser Gedankenzusammenhang in sich eine Einheit bildet und seine Teile einander nicht widersprechen, ist deutlich, dass er nicht auf etwas Unmögliches, d. h. ein Nichtseiendes geht. Somit ist dem ersten der obigen Merkmale entsprochen. Auch dem 2. Merkmal ist das Sakrament konform. Denn wenn auch mehrere Dinge zu seinem Bestand konkurrieren, so ist dadurch die Einheit des Begriffes nicht ausgeschlossen. Was, zum dritten, die Forderung der Realität anbetrifft, so ist zuzugestehen, dass der Begriff signum ex institutione — das ist ja das Sakrament — solch ein direktes Fundament in der äusseren Welt nicht hat. So angesehen kann also eine Definition des Sakramentes nicht gegeben werden, wohl aber darf es definiert werden, sofern es einen einheitlichen Begriff im Verstande darstellt. Duns meint also,

dass das Sakrament nicht so definiert werden kann, wie die Objekte, die eine quidditas extra animam bilden, sondern so wie die logischen Begriffe, die tantummodo conceptus in anima sind. Nicht im objektiven Bestand, sondern für den subjektiven Verstand ist also das Sakrament ein einheitliches und daher definibles Ding (§ 7). Über den vierten und fünften Punkt geht Duns schnell hinweg, da es klar sei, dass das Sakrament weder etwas schlechthin Einfaches noch etwas schlechthin Singuläres ist (ib.). Das ist richtig, da nach seinen Erörterungen, die zum ersten Punkt vorgetragen sind, es ebenso einleuchtend ist, dass es etwas Zusammengesetztes, wie etwas seine Art mit anderen Zeichen Teilendes ist. Somit kann das Sakrament definiert werden. — Es ist signum sensibile gratiam dei vel effectum dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans ordinatum ad salutem hominis viatoris (§ 9 cf. IV dist. 19 quaest. un. § 23).

5. Die Frage nach der Notwendigkeit der Einsetzung der Sakramente kann, nach dem Gottesbegriff des Duns natürlich nicht in absolutem Sein bejaht werden, quia deus extra se nihil agit necessario (IV dist. 1. quaest. 3, 2). Wohl aber war es congruum, dass Gott, sofern er den Menschen zum Heil verordnen wollte, die unsichtbare Wirkung auf den Menschen an ein sinnliches Zeichen knüpfte, damit der Mensch, der aus dem Sinnlichen die Erkenntnis sucht, um so sicherer jene unsichtbare Wirkung erkennen könne. Je praktischer und sicherer ein solches Zeichen war, desto sicherer wurde die Erkenntnis des dadurch Symbolisierten, und desto stärker dadurch das Verlangen des Menschen nach jenem wie diesem (ib.). Aber nur als ein besonderes signum institutum war es zu diesem Zweck geeignet. — Noch von einem anderen Gesichtspunkt her kann die relative Notwendigkeit der Einsetzung derartiger Zeichen erwiesen werden. Solche Zeichen vereinigen sowohl die Anhänger einer religiösen secta, als sie dieselben von anderen sectae unterscheiden, zumal wenn von der Anwendung der Zeichen ein praktischer Erfolg erwartet wird (ib.). Aber sicher ist ein solches Zeichen nur, wenn die es einsetzende Person schlechthin zuverlässig ist. Das ist aber der Fall, wenn Gott es ist, der seine Kooperanz zu dem angeordneten

Zeichen zusagt (§ 4f.). Demnach fasst die Einsetzung der Sakramente, genau betrachtet, zwei göttliche Akte in sich, die Einsetzung des Zeichens und den Willensentschluss, dieses Zeichen mit einer ihm entsprechenden Wirkung zu begleiten. Ita est in deo alius actus rationis ad instituendum signum sensibile ad practice signandum effectum dei, et alius quo determinat se realiter ad cooperandum tali signo regulariter, id est semper quando indispositio suscipientis non impedit (§ 6).

Wenn nach dieser Darstellung die Sakramente formell den Symbolen der übrigen Religionen gleichgestellt werden können, so ist doch andererseits klar, dass in jeder Religion (in quacunque lege) es besondere Sakramente geben muss. Indem Duns hier an die Offenbarungsreligion denkt, stellt er zunächst fest, dass in processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis, somit: lex autem posterior semper fuit perfectior, quia deus ordinate agens procedit de imperfecto ad perfectum. Demnach wird die Entwicklung und Verbesserung der Religion sich auch auf die Heilmittel erstrecken, d. h. die sakramentalen Symbole werden immer deutlichere Zeichen einer zunehmenden Gnadenerweisung werden (quaest. 3, 8). Hieraus ergibt sich aber, dass besser neue Symbole gewählt werden, um die neue Stufe der Gnadenerweisung auszudrücken, da sonst Verwechslungen in der Bedeutung des Zeichens unvermeidlich wären (ib.).

6. Die Sakramente sind also Symbole der durch sie abgebildeten Gnadenwirkungen Gottes; aber sichere Symbole, sofern ihre äussere Anwendung, nach Gottes Ordnung, sicher die Gnadenwirksamkeit mit sich führt. In diesen Gedanken stecken zwei neue Probleme: wie verhält sich die Gnade zum äusseren Zeichen? Utrum sit possibile sacramentum quantumcunque perfectum habere causalitatem activam respectu gratiae conferendae? (IV dist. 1 quaest. 4), und: an possibile sit in sacramento esse virtutem supernaturalem, d. h. enthält das Symbol, wie etwa eine Medizin, formaliter eine gewisse Kraft? (quaest. 5, 1).

Die Theologen des Mittelalters haben diese Fragen bekanntlich verschieden beantwortet. Mit einem derben „continere" hat Hugo von St. Viktor die zweite Frage bejaht. Spätere, allen voran Thomas, haben sich vorsichtiger ausgedrückt. Nach

der Ansicht des Thomas, die ich hier lediglich nach Duns (§ 2. 3) referiere, müssen die Sakramente eine gewisse Kausalität bezüglich der Gnade haben, denn wenn sie letztere bloss symbolisierten, so würde kein realer Unterschied zu den alttestamentlichen Sakramenten erkennbar sein, denn dass hier dieses, dort jenes Symbol bräuchlich war, würde einen wirklichen Unterschied nicht begründen. Die Sakramente haben — als äussere Zeichen betrachtet — eine dispositive Wirkung, sie bewirken im Menschen den sakramentalen Charakter, oder einen diesem entsprechenden Schmuck der Seele. Das ist die Antwort auf die erste Frage. Aber auch die zweite der obigen Fragen ist im Sinne des Thomas zu bejahen: im sinnenfälligen Sakrament ist eine übernatürliche Kraft, zwar nicht in der Weise eines ruhenden Seins, sondern in der Weise des unvollständigen Seins, d. h. als ein Werden, das auf das Sein hinausstrebt. Die Kraft wohnt im Sakrament, wie etwa die Begriffe in den sinnlich vernehmbaren Worten, oder wie gewissermassen die Kunst dem vom Künstler bewegten Werkzeug einwohnt. Das ist also die Ansicht des Thomas: das äussere Zeichen als solches wirkt auf den Menschen disponierend für den Empfang der sakramentalen Gnade; diese Gnade aber wird dem Menschen nicht anders als durch Vermittlung dieses Zeichens zu Teil.

Gegen beides richtet Duns seine zersetzende Kritik. Auch seine Anschauung hat Vorgänger. Die grossen Theologen der Franziskanerschule — Alexander und Bonaventura — haben den symbolischen Sakramentsbegriff Augustins festgehalten, soweit derselbe mit der mittelalterlichen Orthodoxie vereinbar war. Sie haben das äussere Symbol scharf getrennt von der innerlichen, von ihm unabhängigen Gotteswirkung in der Seele. Nicht in den Sakramenten, sondern nur in der Seele kann die Gnade sein. Die Sakramente sind Symbole, wie das königliche Siegel an einem Brief. Es besteht aber eine pactio Gottes, dass er die Anwendung dieser Symbole mit seinen Wirkungen in der Seele begleiten werde. Ex tali pactione dominus astrinxit se quodammodo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum (Bonaventura in Sent. IV dist. 1 pars 1 art. 1 quaest. 2 seqq.). Auf dieser Bahn geht Duns fort.

Gegen den ersten Gedanken des Thomas wendet er ein, dass die Herstellung der entsprechenden Dispositionen auf die Gnade ein schöpferisches Thun wäre, dies aber keiner, am wenigsten einer materiellen Kreatur zukomme, wie Thomas selbst lehrt. Gesetzt aber nun weiter, das Sakrament vermittle als äussere Ursache die Gnadenmitteilung, so müsste, da jedes Sakrament einem allmählichen Vollzug unterliegt, auch die Gnadenwirkung allmählich eintreten. Das ist aber nicht möglich, da sie als göttliche Wirkung in instanti gegeben wird. Zudem umfasst jeder Sakramentsvollzug eine grössere Anzahl von Wörtern, bei welchem derselben sollte nun jene Wirkung eintreten? Endlich ist es ein anerkannter philosophischer Satz, dass man nicht ohne Not Pluralitäten einführen darf, die thomistische Annahme einer der Sakramentsgabe vorhergehenden Disposition sei aber durchaus unnötig (§ 4—7).

Bezüglich des zweiten Satzes des Thomas führt Duns aus, die übernatürliche Kraft, die irgendwie im sinnlichen Sakrament sein soll, müsste als unteilbare in letzterem entweder tota in toto et tota in qualibet parte, oder tota in toto et pars in parte sein. Aber das erstere Verhältnis eignet nur der Form der vernünftigen Seele in ihrer Materie oder dem Körper. Das letztere kann von einer geistigen Kraft nicht gelten, indem es eine Ausdehnunung in sich schliesst. Weiter: da das Sakrament in einer Einheit von vielen Wörtern besteht, so müsste die geistige Kraft, entweder von Wort zu Wort wandern, oder sich in die vielen Wörter verteilen. In ersterem Fall würde ein Accidenz von Subjekt zu Subjekt gehen und bestehen, während jene untergehen, im anderen Falle würde es sich nicht um eine schlechthin einheitliche Kraft handeln (§ 8). — Sodann: nimmt man eine solche Vereinigung an, wann soll sie eintreten, vor dem Gebrauch der Sakramente, oder während desselben? Sie kann nicht vorher stattfinden, denn dann müsste jedesmal durch ein neues Wunder jene übernatürliche Kraft erzeugt werden, ohne dass das kirchliche Thun — es folgt ja erst — dafür irgend in Betracht käme. — Aber auch nicht in der Handlung selbst, denn dann ergäbe sich der unmögliche Gedanke, dass ein Werkzeug erst durch den Gebrauch zum Werkzeug wird, während die Fähig-

keit Werkzeug zu sein, notwendig der Anwendung als Werkzeug vorangeht. Endlich: man soll auch hier nicht die Sache unnütz und mehr als der Glaube verlangt, komplizieren. Der Glaube verlangt aber keineswegs, in das Wasser oder die Worte irgend eine übernatürliche Kraft zu verlegen und einzuschliessen (§ 9).

7. Damit ist die thomistische Theorie widerlegt. Positiv lehrt Duns folgendes zur Beantwortung der beiden S. 345 aufgeworfenen Fragen. Der Zweck der Sakramente ist die Gnade. Von einer durch das äussere Sakrament gewirkten Vorbereitung kann deshalb nicht die Rede sein, weil diese erschaffen werden müsste. Hierzu ist aber das äussere Sakrament, nach den S. 347 wiedergegebenen Erörterungen ebenso unfähig, als etwa zur Erschaffung der Gnade selbst. Nun aber war es eine kirchliche Formel, dass das Sakrament causa gratiae ist. Dies erkennt Duns natürlich an. Er deutet diesen Satz folgendermassen: Jede Beschaffenheit eines Dinges, welche die unmittelbare Voraussetzung der Form ist, diese also herbeinötigt, kann gewissermassen in Bezug auf diese Form als aktive oder instrumentale Ursache bezeichnet werden, wie z. B. das Verdienst als eine solche Beschaffenheit die Ursache des Lohnes genannt wird. Nun ist das äussere Sakrament oder auch sein Empfang eine derartige Beschaffenheit: ergo ipsa potest dici quodammodo causa activa vel instrumentalis respectu gratiae (§ 12). Nämlich so: der Empfang des Sakraments ist die gehörige Beschaffenheit, dispositio necessitans, zum Eintritt der durch das Sakrament bezeichneten Wirkung, natürlich nicht so, als wenn das Sakrament als solches die Gnade hervorbrächte, sondern so, dass Gott es so geordnet hat, dass er jedem, der dies äussere Zeichen empfangen werde, die dadurch bezeichnete Gnade eingiesst. Nicht ist in dem Zeichen eine Form, welche die Gnade hervorbringt, sed tantum per assistentiam dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam. Disposuit enim universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum (§ 13). Nur in diesem Sinn kann von einer Kausalität der Sakramente bezüglich der Gnade geredet werden, sofern Gott es so angeordnet hat, dass der Einwirkung jener

Symbole auf die Sinne sich unmittelbar eine direkte übernatürliche Einwirkung auf die Seele anschliesse. Haec est enim excellentia sacramentorum novae legis, quod eorum susceptio est dispositio sufficiens ad gratiam (IV dist. 19 quaest. un. § 24).

Diese zur Beantwortung der ersten Frage angestellten Betrachtungen lösen auch die zweite Frage. Von der Einwohnung einer übernatürlichen Kraft in den Sakramenten kann nicht die Rede sein. Es wäre zwecklos, dieselbe so und so oft entstehen und wieder vergehen zu lassen. Und da jenes doch nur in der Kraft des göttlichen Paktes mit der Kirche geschehen könnte, so ist nicht einzusehen, warum dieser Pakt sich nicht direkt in der Seele selbst sollte realisieren können? Aber auch hier ist Duns bereit, dem üblichen Sprachgebrauch entgegenzukommen. Man kann sagen, dass das äusserste an Kraft, was einem wirksamen Zeichen (signum practicum) zukommen kann, dieses ist, quod significet efficaciter, hoc est praevie et certitudinaliter. Die Kraft, welche so dem Sakramente einwohnt, ist nicht eine ihm an und für sich eignende Form (forma absoluta), sondern nur die Beziehung der Gleichförmigkeit zwischen dem äusseren Zeichen und dem dadurch Dargestellten (relatio conformitatis signi ad signatum). Damit ist nicht viel gesagt; die Kraft, welche dem Symbol einwohnt, ist die Beziehung zu dem Objekt, welches es abbildet. Diese Beziehung kann im Symbol auch äusserlich begründet sein (z. B. bei der Abwaschung der Taufe), oder sie kann eine rein ideelle sein, wie bei den meisten Sakramenten; eine weitere Kraft über diese hinaus kann in dem Zeichen oder Symbol nicht enthalten sein (quaest. 5, 16).

8. Wir können hier gleich einige Bemerkungen anschliessen, die Duns erst im Zusammenhang der Tauflehre vorträgt. Das sinnliche Zeichen und die Einsetzungsworte verhalten sich nach der üblichen scholastischen Theorie bekanntlich in den Sakramenten so zu einander, wie Materie und Form. Duns zeigt aber, dass das Verhältnis an und für sich ein anderes ist. Die Materie ist, genau geredet, die gesamte Grundlage einer sakramentalen Handlung, und die Form ist die besondere Beziehung des Zeichens, welche es gerade zu diesem Sakramente macht

(IV dist. 3 quaest. 2, 3). Diese Betrachtungsweise ist einleuchtend. Die Materie im Sakrament sind also alle die Elemente, welche bei Vollzug der Handlung in Wirkung kommen, also das Zeichen und die Einsetzungsworte, bezw. die Worte bei dem Vollzug, sowie das Geben und Empfangen. Dagegen besteht das Wesen oder die Form des Sakraments — ganz richtig — in dem besonderen Zweck, an welchem jene Elemente ihre Einheit haben. Da nun aber die Materie im Sakrament aus verschiedenen und für das Ganze verschiedenartigen Teilen besteht, so kann, wie Duns weiter ausführt, der die übrigen Teile bestimmende Teil wohl auch als die Form der anderen bezeichnet werden. Denn es ist Art der Materie, voranzugehen und sich bestimmen zu lassen, während die Form folgt und bestimmt. Ebenso kann ein principalius et actualius oder ein spiritualius als Form bezeichnet werden, gegenüber dem mehr potenziell und weniger geistig Beschaffenen. In diesem Sinn ist die übliche Unterscheidung zu verstehen. Die Worte sind das Bezeichnende und das Geistige im Verhältnis zu den sinnlichen Zeichen.

9. Weiter sei hier auf die Lehre von der Intention des das Sakrament vollziehenden Priesters verwiesen. Hievon handelt Duns IV dist. 6 quaest. 6. Zu der Unterscheidung einer thatsächlichen Intention (intentio actualis) von der habituellen Intention, wo ein Habitus auf den betreffenden Akt hinweist, fügt Duns die intentio virtualis. Jene Einteilung ist nämlich nicht erschöpfend, denn es ist ein weiterer Fall denkbar. Jemand beginnt etwa eine Messe zu lesen mit der aktuellen Absicht, die Messe zu feiern. Aber über der Feier wird er zerstreut, jene Absicht tritt aus seinem Bewusstsein. Und doch liest er weiter. Es ist aber zu wenig, jetzt bloss eine habituelle Intention anzunehmen, denn eine solche wohnt ja auch dem Schlafenden bei. Diese Intention nun, da jemand seine Handlung fortsetzt in der Kraft der voraufgehenden aktuellen Intention, nennt Duns die virtuelle Intention. Jene erste wirksame Intention trägt nämlich potenziell in sich die ganze Reihe der folgenden Akte. Wenn also etwa jemand eine Wallfahrt zum heiligen Jakobus beschliesst, so ist das eine intentio actualis, welche eine grosse Anzahl von Mitteln

in sich befasst. Aber nicht während jedes Momentes der Wallfahrt denkt er an den heiligen Jakobus, trotzdem ist jeder Moment ethisch verdienstlich, sofern er entweder von Intentionen bezüglich der Mittel zur Erreichung des Zweckes oder von aus jenen hervorgegangenen Handlungen ausgefüllt ist. In diesen Intentionen wie Handlungen wirkt aber virtuell jene erste Intention fort (§ 2).

Wendet man diese Beobachtungen auf das Sakrament an, so ist zuerst zu sagen, dass die habituelle Intention des Priesters nicht genügt, denn diese allgemeine Neigung bewirkt nichts in Bezug auf eine menschliche Handlung. Diese kommt durch sie nicht zu stande. Andererseits ist aber auch die aktuelle Intention nicht vom Priester erfordert, quia non obligavit deus hominem ad impossibile vel nimis difficile, cuius modi est non distrahi. Gesetzt also, der Priester hat die aktuelle Intention, das Abendmahl zu celebrieren, so geschieht das, auch wenn er beim Sprechen der Einsetzungsworte zerstreut sein sollte. Wer sich also ankleidet mit der Absicht die Messe secundum usum romanae ecclesiae zu begehen und die betreffenden notwendigen Handlungen vornimmt, führt die sakramentale Handlung wirklich aus, mag er immerhin noch so sehr durch andere Dinge abgezogen sein (§ 3). Mit anderen Worten, wo der wirkliche Wille das Sakrament der römischen Kirche zu begehen vorliegt, da wirkt er nach als virtuelle Intention und das genügt zum Vollzug des Sakramentes. Die Handlung geschieht eben, gerade so, als wenn jemand irgendwohin gehen will und sich unterwegs diesem Entschluss gemäss vorwärts bewegt, mag seine Phantasie dabei immerhin auf ganz andere Dinge als sein Ziel gerichtet sein (§ 4).

2. Der sakramentale Charakter.

1. Zum Schluss muss hier schon die Lehre vom sakramentalen Charakter behandelt werden, die Duns erst unter der Taufe, in der 6. Distinktion quaest. 9, darstellt. Duns geht aus von der philologischen Bemerkung, dass das griechische Wort Charakter dem lateinischen figura z. B. Hebr. 1, 1 entspreche, ebenso könne es aber auch durch signum wiedergegeben werden (l. c. § 2). Die Theologen ver-

stehen gewöhnlich unter diesem Begriff quoddam spirituale impressum a deo suscipienti sacramentum non iterabile. Hieraus ergeben sich zwei allgemeine Merkmale des Begriffes, nämlich 1) es ist eine Form, die eine Ähnlichkeit des Inhabers mit anderen Inhabern herstellt, und die 2) den Inhaber von dem Nichtinhaber unterscheidet. Dazu kommen drei spezielle Merkmale: der Charakter ist 1) ein signum rememorativum, 2) ein signum conformativum Christo, 3) und obligatorium ei. — Der Charakter ist nun nicht eine Gnade, noch eine eingegossene geistliche Kraft (Glaube, Hoffnung, Liebe), da nicht jedermann, der das Sakrament empfängt, Gnade oder Tugend mitgeteilt wird, wohl aber die bezüglichen Sakramente jedermann den Charakter geben. Auch ist der Charakter deshalb nicht Gnade oder Tugend, weil diese zerstörbar sind, der Charakter aber indelebilis ist.

Mit diesen Bestimmungen ist lediglich die üblich gewordene kirchliche Anschauung reproduziert und logisch in ihre Elemente zerlegt. Aber was ist der Charakter? Setzt er etwas Reales in die Seele des Sakramentsempfängers? Man verneint diese Frage. Wie etwa bei einer Weihe dem geweihten Gegenstand keine formale Heiligkeit, also nichts Reales mitgeteilt wird, so ist es auch mit dem Charakter. Man kann dies durch den Gedanken beweisen, dass man nicht unnütz eine Vielheit von Wirkungen setzen muss, wo die Einheit genügt. Nun verlangt weder die Schrift noch die Autorität der Heiligen, noch auch das Wesen des Sakraments, welches nur durch das sichtbare Zeichen eine unsichtbare Wirkung, nämlich die Gnade, hervorbringen soll, die Annahme dieses Begriffes. Also scheint von ihm abzusehen zu sein (§ 4). Es hat freilich Thomas sich auf einige Stellen des Areopagiten und des Damasceners zu gunsten des Charakters berufen. Aber diese Stellen beweisen nichts (§ 5 f.). Auch auf Augustin kann man sich nicht berufen, denn er hat diesen Begriff nicht ausdrücklich gelehrt; etwa in seinen eingehenden Erörterungen über die Taufe (§ 8). — Weiter kann man gegen diesen Begriff anführen, dass er unnütz ist, indem man nichts Überflüssiges in dem Wirken Gottes annehmen darf. Beruft man sich darauf, dass doch um derentwillen, die heuchlerisch die Taufe — d. h. ohne Wirkung —

empfangen, der Charakter als die Disposition für etwaige künftige Wirkungen der Taufe notwendig ist, so wird diesem Bedürfnis einfacher entsprochen durch die Annahme, dass Gott hier später seine wirksame Assistenz eintreten lässt, die in der Regel mit der Taufhandlung zusammen erfolgt (§ 9).

Ebensowenig bedarf es des Charakters von dem Gesichtspunkt her, dass der Empfänger bestimmter Sakramente den übrigen Empfängern ähnlich und dem Nichtempfänger unähnlich werden müsse, denn bei einem professus in religione gehen doch jene beiden Merkmale auch in Erfüllung, ohne jede ihm inhärierende Form, bloss wegen des von ihm vollzogenen Aktes der Profession (§ 10). Auch die Verpflichtung zur Zugehörigkeit zu Christo ist schlechterdings nicht an jene Form gebunden, wie denn etwa einer, der das Homagium abgelegt hat, auch an den betreffenden Herrn — ohne Charakter — gebunden ist. Aber auch die Idee des rememorativen Charakters trägt nichts aus, denn Glauben und Liebe, die doch vorzüglichere Gaben sind, als die Annahme etwa der Taufe, hinterlassen nichts derartiges. Auch für Gott oder für die Gemeinschaft der Seligen bedarf es dieses Erkennungszeichens nicht, denn Gott braucht derartiges überhaupt nicht, und in der Gemeinschaft der Seligen werden Glaube und Liebe den Ausschlag geben (§ 10). — Oder sollte eine besondere excellentia gloriae dadurch zum Ausdruck gelangen? Aber dann würde diese in hervorragender Weise nur den Priestern eignen, die allein alle Charaktere empfingen, sie würde andererseits Christo und der Maria vollkommen abgehen, die keinen derselben erhielten. — Sollte ferner Gott einem Heuchler, der die Taufe nachsucht und dadurch eine Todsünde begeht, ein donum speciale schenken? Jede Gottesgabe ist gratis data oder gratum faciens, d. h. sie dient dem Wohl des Empfängers oder der Kirche. Aber der Charakter erfüllt weder die eine noch die andere Bedingung (§ 11). Schliesslich aber ist zu sagen, dass der Charakter unmöglich indelebilis sein kann, denn hat Gott ihn erschaffen, so kann er ihn doch auch zerstören. Wollte man aber aus der Unwiederholbarkeit bestimmter Sakramente den Charakter begründen, so wäre zu sagen, dass sie unwiederholbar sind, weil Gott sie so eingesetzt hat. Ja, man kann

hier den Spiess umdrehen. Gerade dadurch wird das Sakrament unwiederholbar, dass es keinen Charakter einprägt. Denn in dem Mass, als ein solcher gegeben wäre, wäre er allmählich zerstörbar. Wird aber das Sakrament als unwiederholbar gesetzt, so ist es, gerade wenn es der Vergangenheit angehört, schlechthin unwiederholbar, da selbst die potentia absoluta Gottes Geschehenes nicht ungeschehen machen kann (s. S. 165). Es würde sonach der Gedanke der Unwiederholbarkeit bestimmter Sakramente schärfer begründet, wenn man von dem Begriff des Charakters absieht (§ 12).

2. Diese glänzende Kritik stellt den Scharfsinn ihres Urhebers wieder in helles Licht. Nach den Vorstellungen und Methoden seiner Zeit hat Duns unwiderleglich gezeigt, dass kein Zug der römischen Sakramentslehre den Begriff des Charakters erfordert. Weder die Autoritäten, noch das Wesen der sakramentalen Gnade und ihr Zweck, noch die allgemeinen oder speziellen Merkmale, die an dem Begriff des Charakters haften, erfordern diesen Begriff. Im Gegenteil, man kann diese Instanzen gegen ihn kehren. Eine leere nichtssagende, von allem konkreten religiösen Gehalt entblösste Formel ist der Charakter!

Und doch! der Charakter muss gehalten werden. Der Prozess ist in allen Instanzen verloren. Das gesteht Duns selbst ein (§ 13), aber: oportet aliquam auctoritatem habere, cui initatur qui ponit eum, et tunc facile erit solvere quae obiiciuntur (ib.)! Merkwürdige Worte, die einen Blick in die Wissenschaft des Mannes gewähren! Die Autorität ist der Archimedespunkt, ist er gegeben, dann werden alle Einwürfe der Vernunft facile sich lösen lassen.

Was er hier sucht, findet er bald: breviter sentiendum est de sacramentis ecclesiae, sicut sentit romana ecclesia. Romana autem ecclesia videtur sentire characterem imprimi in anima in baptismo. Dafür wird ein Satz von Innocenz III. angeführt; dann fährt Duns fort: propter ergo solam auctoritatem ecclesiae, quantum occurrit ad praesens, est ponendum characterem imprimi (§ 14).

3. Jetzt dreht sich plötzlich die ganze Gedankenreihe unseres Kritikers um. Es erscheint doch „angemessen“ den

Charakter anzunehmen: 1) Es erscheint als angemessen, dass für die supernaturale Gnade, eine gewisse supernaturale Disposition erschaffen werde. 2) Es erscheint als angemessen, dass Gott niemand das Sakrament umsonst empfangen lasse, dass auch, wenn die Gnade fehlt, ein sonstiger Effekt verursacht werde. 3) Es erscheint angemessen, dass die Zugehörigkeit zur Kirche durch ein inneres Zeichen markiert werde (§ 15). Das letzte dieser Argumente ist magis rationabilis, es bezieht sich aber nur auf die Taufe (§ 15). Auch das erste lässt eigentlich nur die Anwendung auf die Taufe zu. Da alle Sakramente Gnade bringen, müsste durch alle eine derartige Disposition erzeugt werden, man kann aber bei der Beschränkung auf die Taufe sagen, dass für sie, als für das erste Sakrament, eine solche Disposition notwendiger sei. Dagegen ist das zweite Argument nicht stichhaltig, wegen der Analogie zu den übrigen Sakramenten (§ 16). Somit steht die Lehre lediglich durch die Autorität der römischen Kirche fest, aber man kann für sie doch zwei probable Kongruenzgründe in das Feld führen! (ib.)

Es ergibt sich die schwierige Aufgabe die Gründe zu entkräften, die er selbst aufgestellt hatte. Duns leistet auch in dieser Beziehung, was nach Lage der Dinge zu leisten war. Folgende Selbstwiderlegungen seien erwähnt. Wird nicht den Dingen solch ein Charakter aufgedrückt, sondern nur dem Menschen, so ist auch der Mensch allein sein fähig. Lässt sich auch die Notwendigkeit nicht erweisen, so genügt doch die Autorität der Kirche. Könnte Gott nach der potentia absoluta auch vom Charakter absehen, so hat seine potentia ordinata ihn doch gesetzt, er hat eine Vielheit gewählt, wo eine Einheit genügt hätte (§ 17). Könnte Gott auch die Verähnlichung und Unterscheidung des Christen dem Nichtchristen gegenüber durch einen vorübergehenden Akt hervorbringen, so erscheint es doch angemessen, dass sie durch eine überbleibende Form erhalten werde. Ebenso kann der Seele die Verpflichtung als feste Form eingedrückt werden (§ 18). Zwar kann Gott sein Schaf auch ohne dieses Zeichen erkennen, aber er kann es auch mit Zeichen erkennen. Das Argument mit Christus und Maria hebt sich dadurch auf, dass es sich hiebei um eine

perfectio supplens imperfectionem handelt (§ 19). Auch in Todsündern will Gott einen solchen Effekt verursachen. Was die Unzerstörbarkeit anbetrifft, so lässt Gott übernatürliche Gaben nur durch Sünden zerstört werden, da aber der Charakter selbst Todsündern mitgeteilt wird, so kann die Sünde ihm nichts anhaben, er ist somit unzerstörbar (§ 28). Man liest diese Ausführungen mit einem gewissen Mitleid. Ein so scharfer Denker wie Duns hat natürlich Zug um Zug empfunden, dass er nichts beweist, sondern dass er höchstens das als unnütz und unmöglich Erwiesene nun doch als relativ denkbar hinstellt.

Duns wendet sich sodann der Frage zu, ob der Charakter eine forma absoluta sei. Dies hat Thomas behauptet. Duns bestreitet seine Gründe (quaest. 10). Das Resultat ist, dass der Charakter gemäss der Merkmale, die ihm nach der Kirchenlehre zukommen, sehr wohl als absolute Form gedacht werden könne, aber ebenso gut als respectus realis oder eine sachliche Beziehung (§ 13). Warum nur drei Sakramente diese unverlierbare Relation in der Seele erzeugen, beantwortet Duns damit, dass diese Sakramente ihrer Natur nach eine Wiederholung ausschliessen, denn die Aufnahme in eine Familie, die Einstellung in den Militärdienst und die Erhebung zum Lehramt sind einmalige Akte, die nicht wie Nahrung, Zeugung, Versöhnung mit Gott, zu wiederholen sind (§ 12).

4. Wie aber eigentlich der Charakter konkret vorzustellen ist, wird hier noch nicht ersichtlich. Jetzt aber wendet sich Duns — wieder den Thomas bekämpfend — dem neuen Problem zu, wo der psychologische Sitz des Charakters sei? Die Gnade ist nach Thomas in essentia animae, ist nun der Charakter eine potenzielle Disposition auf die Gnade, so wird er in potentia animae sein. Da aber der Charakter eine besondere Form sein soll, so kann er nur in einem besonderen Seelenvermögen sein. Das wird aber der Intellekt sein. Da nun aber nach Thomas die Vermögen der Seele später sind, als ihre Essenz, gerät er in Widerspruch mit sich selbst, da doch die dispositive Wirkung (des Charakters) unmöglich an der späteren Seelenkraft geschehen kann (dist. 6 quaest. 11, 2).

Aber auch das ist nicht richtig, dass die Gnade sich un-

mittelbar in der Essenz der Seele finde, da die natürliche Seele erst vollendet sein muss, ehe Übernatürliches in ihr gegeschieht. Ist sie nun vollendet, so fasst sie auch die Seelenvermögen in sich, diese sind also früher als die Gnade (§ 3). Und auch das ist falsch, dass Thomas den Intellekt vor dem Willen bevorzugt (ib.). — Nun ist früher festgestellt worden, dass die Gnade oder Liebe ihren Sitz im Willen habe (S 304 ff.); da der Charakter auf den Gnadenempfang vorbereitet, ist er ebenfalls in den Willen zu verlegen (§ 4). Ist aber der Charakter das Zeichen oder die Grundlage der Bindung der Seele an Gott, so ist es ganz richtig, dass er in die Hauptkraft der Seele versetzt ist.

Hiernach wäre also schliesslich der Charakter eine gewisse Bindung der Seele an Gott, die mit bestimmten Sakramenten zugleich gewirkt wird, und die Seele auf den Empfang der Sakramente selbst vorbereitet. Diese Erörterung verläuft in ihrem positiven Teil ebenso unerfreulich, wie die über den Habitus (s. S. 307 ff.).

5. Das sind die Grundzüge der scotistischen Sakramentslehre. Die Sakramente sind an sich nur symbolische Handlungen. Keine andere Kraft wohnt ihnen ein, als die, dass sie die Seele erinnern und hinweisen auf die Gnade, welche sie abbilden. Und keine andere Kausalität hinsichtlich dieser Gnade eignet ihnen, als die, dass, gemäss der Verfügung Gottes, der Anwendung dieser sinnlichen Zeichen eine übernatürliche Wirkung auf die Seele parallel laufen soll. Man sieht, dass diese Anschauung an und für sich durchaus der Augustinischen entspricht. Das Sakrament als solches ist nichts als ein Symbol und wirkt nur was ein solches wirken kann. Indem aber der Gedanke der Zuverlässigkeit Gottes jene Zeichen zu sicheren Zeichen einer mitwirkenden Gnadeneinflössung macht, ist doch wieder das mittelalterliche Interesse am Sakrament gewahrt. Aber auch hier hat man den Eindruck, dass Duns die kirchlichen Formeln — man denke vor allem an den Charakter — nur konserviert, weil sie eben kirchlich sind. Die Prädestinationslehre hat er in diesem Gedankengefüge nicht benützt. Die „Sicherheit“ der sakramentalen Zeichen hätte dann eine andere Deutung erfahren müssen.

Aber zum vollen Verständnis dieser Lehre gehört noch, dass man sich gegenwärtig erhält, was eigentlich nach Duns, der durch die Sakramente, genauer geredet: im Anschluss an sie, eingeflösste Gnadenhabitus ist. Nicht sowohl um geistliche Kräfte, einen psychischen „Stoff“ oder derartiges, handelt es sich, sondern, indem Gott der Seele gegenwärtig wird, erzeugt er eine habituelle Neigung der Seele zu sich (oben S. 315). Das bewirken die Sakramente also. Das äussere Symbol richtet die Seele hin auf Gott und seine Gaben; dann ist Gott gegenwärtig der Seele, und die Seele empfängt die Neigung und die Richtung zu ihm, und durch diese den Antrieb sich zu ergehen in Thaten, die auf ihn als Zweck abzielen. — Man muss diese beiden Seiten des Sakramentsbegriffes nebeneinander halten — das Symbol und die Gnade, wie Duns sie versteht, — um zu begreifen, wie sehr er in diesem Hauptpunkt des kirchlichen Lebens seiner Zeit, wenn man der Sache auf den Grund sieht, von dem Gehalt der Kirchenlehre abweicht. Dort eine heilige supernaturale Naturkraft, die durch den Spruch des Priesters in ein Ding der Sinnenwelt gebannt, eine neue geistliche Substanz im Menschen erzeugt; bei Duns ein psychologischer Prozess: heilige Symbole vermitteln Gottes Gegenwart und diese zieht unser Herz zu Gott empor. Man muss dieser Grunddifferenzen bei den einzelnen Sakramenten eingedenk bleiben. Immer wieder wird man durch psychologische Erörterungen über die Wirkung der Sakramente überrascht (s. bes. die Busse, aber auch das Abendmahl); darin liegt aber für den nichts Auffallendes, der verstanden hat, dass der übernatürliche Habitus, den die Gnade durch die Sakramente erzeugt, eben nichts anderes ist, als die Richtung der Seele auf Gott.

II. Die einzelnen Sakramente.

1. Die Taufe.

1. Bezüglich einiger Sakramente können wir uns im Einzelnen kürzer fassen, da unsere Darstellung natürlich die übliche Kenntnis der mittelalterlichen Dogmengeschichte voraussetzt.

Zuerst über die Taufe einige Bemerkungen. Die Form — der Ausdruck in ungenauerem Sinn (s. S. 350) gebraucht — sind die Worte: ego baptizo te in nomine etc. Diese Form muss der Priester der ecclesia romana notwendig befolgen (dist. 3 quaest. 2, 5). Sie ist deshalb genau einzuhalten, da die Kirche verfügt hat, quod officia ecclesiastica dicantur et sacramenta ministrentur in latino grammatico, et hoc rationabiliter, quia istud distinctius potest scribi et proferri (ib. 8). Es ist also nicht erlaubt, für die drei Personen andere Ausdrücke, wie genitor und genitus oder das zusammenfassende trinitas, zu brauchen. Nun ist aber in der ältesten Zeit auf den Namen Christi allein getauft worden. Da Duns nicht sieht, ob diese „Dispensation" von der Kirche jemals zurückgenommen wurde, so ist es ihm zweifelhaft, ob heute eine so vollzogene Taufe giltig ist oder nicht. Es scheint also sicher zu sein, bei so Getauften eine bedingungsweise Wiedertaufe vorzunehmen, wie bei solchen, von denen nicht bekannt ist, ob sie schon getauft, mit der Formel: si baptizatus es, non baptizo te; sed si non es baptizatus, ego te baptizo in nomine patris etc. (§ 10). Geringfügige Auslassungen (§ 11) oder aus Unkenntnis herrührende Sprachfehler (z. B. in nomine patria et filia et spiritu sancta § 12) heben dagegen den sakramentalen Charakter nicht auf.

Wasser ist die Materie, nicht künstliches Wasser (dist. 3 quaest. 3, 3). Ob aber Wasser, welches gekocht wurde, in das Mehl und Fleisch hineinkamen, ob Bier noch als wirkliches Wasser bezeichnet werden können, das zu untersuchen ist Aufgabe der Naturphilosophen, da es sich darum handelt, ob die species des Wassers trotz jener Zusätze erhalten geblieben (ib. § 5). Durch die Taufe wurde die Beschneidung aufgehoben (dist. 3 quaest. 4).[1]) Übrigens wird Gleichzeitigkeit der Anwendung des Wassers und der begleitenden Worte für die Taufe, wie auch für die übrigen Sakramente erfordert, da nämlich nur die Vereinigung beider das signum bildet, nicht das eine für sich ohne das andere. In den Betrachtungen, die an-

---

[1]) S. die interessanten Bemerkungen über den Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien IV dist. 3 quaest. 4 § 14 ff.

lässlich dieses Gedankens von anderen angestellt wurden, ob nämlich ein Esel das Sakrament trinken könne, erblickt Duns mit Recht subtilitates asininae! Er macht dem gegenüber die treffende Bemerkung, dass es nicht auf das Wasser, sondern auf die ablutio in aqua ankomme, und dass diese sich kein Esel durch Trinken aneignen könne (dist. 6 quaest. 3, 2). Unter Gleichzeitigkeit ist nicht mehr zu verstehen, als man in Anwendung auf menschliche Handlungen unter diesem Begriff versteht: quando incipit unum, antequam totaliter finiat aliud (ib. § 4).

2. Bei der Kindertaufe setzt sich Duns ziemlich eingehend mit den gegen sie erhobenen Einwendungen auseinander (ib. dist. 4 quaest. 2), vor allem damit, dass der Glaube die Voraussetzung des Gnadenempfanges sei, weil er die erste Verbindung der Seele mit Gott sei und doch eine derartige Verbindung notwendig dem Gnadenempfang vorangehen müsse (ib. § 1. 2). Wiewohl das Vorhandensein des Glaubens im getauften Kind nicht beweisbar ist, ist es doch anzunehmen, da Gottes Werke vollkommen sind. Sagt man weiter, es müsse dem Sakramentsempfang eine erfüllte Bedingung vorangehen, so ist das weder auf den Glauben der Eltern zu beziehen — sie können ja Häretiker und Ungläubige sein, ohne dass dadurch die Giltigkeit der Taufe angetastet wird —, noch auf den Glauben der Kirche — denn auch, wenn niemand in dieser gläubig wäre, könnte man eine giltige Taufe sich vorstellen. Duns sagt, dass freilich eine meritorische Ursache für die Gnadenerteilung anzunehmen sei, dass aber als solche nur Christus — nicht irgend eine innere, dem Gnadenempfang vorangehende — in Betracht komme (ib. § 3. 4). —

Duns erörtert weiter die Frage, ob ein Kind im Mutterleibe getauft werden könne. Sie wird verneint für den Fall, dass das ganze Kind noch im Mutterleib ist, da die Taufe eine Abwaschung mit Wasser oder eine Eintauchung in dasselbe verlange. Dagegen wäre eine Taufe wohl möglich, wenn das Haupt oder auch nur Hand oder Fuss aus dem Mutterschosse hervorgekommen sind (ib. quaest. 3, 3).

3. Von Interesse ist die Besprechung der Frage, ob ein non consentiens die Wirkung der Taufe erhalten könne (quaest. 4).

Hier handelt es sich um Wahnsinnige oder Blödsinnige. Dieselben sind zu taufen, quia nulli deus excludit remedium ad salutem (quaest. 4, 2); nur thut man gut, auf einen lichten Moment zu warten, falls ein solcher überhaupt zu erwarten ist. Bei vernünftigen erwachsenen Menschen, die nicht consentienties sind, muss unterschieden werden die Negation des actualis consensus und ein actualis dissensus. Wer nun in dieser doppelten Weise dissentiert, der empfängt nicht das Sakrament, da Gott niemand wider seinen Willen der Familie Christi einfügt (§ 3). Wenn aber jemand nur secundum quid dissentiat — also nur aus Furcht —, im übrigen aber den sakramentalen Charakter der Handlung anerkennt, so empfängt er wirklich das Sakrament (§ 3). Das wäre selbst dann der Fall, wenn diese Zustimmung in ihm nur in virtueller Gestalt, wie etwa im Schlaf, vorhanden wäre (§ 6). Der Heuchler, der in Wirklichkeit das Sakrament im Sinne der Kirche nicht will, empfängt nicht die Wirkung des Sakraments (quaest. 5, 2), es sei denn, dass er in der Busse seine Heuchelei bereut, da natürlich die Taufe an ihm nicht wiederholt werden kann (§ 3). In diesem Fall wird dann die Taufgnade an ihm wirksam werden und zwar in Bezug auf alle vor seiner Taufe begangenen Sünden, natürlich mit Ausnahme jener Sünde der Heuchelei, welche die Taufgnade behinderte und erst durch die Busse zu tilgen war. Sicut deus signo suo prius astitisset ad causandum effectum eius vel dandum, quando suscipiatur, nisi fuisset impedimentum in suscipiente, ita paratus est semper post susceptionem eius signi assistere ei qui suscepit ad causandum effectum eius, quando cessat illud impedimentum (§ 4).

4. Der Erfolg der Taufe hängt somit ab von Gott als der causa principalis, von Christi Leiden als der causa meritoria und vom Empfänger des Sakraments. Jeder dieser Faktoren ermöglicht nun eine Abstufung der Gnadengabe. Indem Gott sich dazu bestimmt hat, die Anwendung des Taufzeichens mit seiner Gegenwart zu begleiten, ist freilich wegen der certitudo signi ein bestimmter Gnadeneffekt bei jeder Taufe zu erwarten, aber warum sollte Gott nicht die einen Erwählten zu einer höheren, die anderen zu einer niedrigeren Stufe der Herrlichkeit prädestiniert haben? Aber dies würde nur den Sinn

haben, dass Gott dem einen eine specialis benevolentia zuwenden wollte, nicht aber, dass dies das Gewöhnliche überragende Gnadenmass an die Taufe geschlossen sei. Sonach kann man unter diesem Gesichtspunkt dabei bleiben, dass das gleiche Mass der Gnade in der Taufe allen mitgeteilt wird (dist. 4 quaest. 7, 3). Ebenso kann man in Bezug auf Christus sagen, dass er für die einen, nämlich die Erwählten und die zu einer höheren Gnade Erwählten, in vollerer Weise seine Passion darzubringen die Absicht hatte, et praecipue cum se offerret pro genere humano ad hoc, ut de eis impleretur divina praedestinatio (§ 4). Ebenso darf man sagen, dass für uns, die wir uns in lege evangelica befinden, der Gehorsam Christi, als ein bereits eingetretener, kräftiger wirksam ist, als für die Patriarchen, für die er als erst zukünftig in Betracht kam. Beschneidung und Taufe haben ja propter inaequalem applicationem causae meritoriae nicht den gleichen Effekt. Duns spricht sich hier freilich nicht recht deutlich aus: dubium est de facto, sed possibilitas et ostensa (§ 4). Denkt man endlich an die gewöhnlichen Empfänger der Taufe, an die Kinder, so ist hier die Bedingung zum Empfang die gleiche, also kann von hier aus nicht auf eine Ungleichheit der Gabe geschlossen werden. Nimmt man aber an, dass die Eltern des einen Kindes einen maior motus als die des anderen haben, oder dass der fromme Priester erhörlicher betet als der gottlose, so kommt die durch das eine oder andere etwa bewirkte Gnadenmehrung nicht sowohl auf die Rechnung des Sakraments, als des meritum der Eltern oder des Priesters (ib. 5), ist doch der Erfolg des Sakraments von der sittlichen Beschaffenheit des redenden Priesters völlig unabhängig (dist. 5 quaest. 1, 5; 2, 5). Weiter wird gelehrt, dass die erwachsenen Täuflinge, indem sie vor der Taufe, durch das Nichtvorschieben des obex, aliquem motum disponentem und ein gewisses Verdienst aufzubringen vermögen, also zur Taufe besser disponiert sind als die Kinder (§ 5). Dico, quod magis et minus participant effectum baptismi secundum quod magis et minus per opera propria sunt dispositi ad fidem et devotionem (Report. IV dist. 4 quaest. 7 § 2).

5. Diese zuletzt gehörten Bemerkungen sind in ihrem Zu-

sammenhang überraschend. Sie zeigen, dass Duns, trotz aller Versicherungen vom signum certum, seinen Gottesbegriff nicht vergessen hat. Zwar weist Duns zurück, dass Gott durch die Taufe ein verschiedenes Mass von Gnade erteile. Aber, wenn es denkbar ist, dass Christi Werk in verschiedenem Mass für die einzelnen wirksam wird, warum ist jenes erste abzuweisen, ist es nicht in dem zweiten implicite enthalten? Ja, müsste nicht wenn man mit dem Gottes- und Prädestinationsgedanken des Duns Ernst machte, die Sicherheit der Zeichen nur auf die Erwählten bezogen werden? Oder sind etwa alle, die zur Taufe gelangen, erwählt? Aber auch hier hat die kirchliche Praxis die Konsequenz der Gedanken eingeschränkt. Noch merkwürdiger ist die Bemerkung des Duns über die Möglichkeit einer reicheren Taufgnade für die durch ihre Verdienste — gemeint ist natürlich das meritum de congruo s. S. 322 — auf dieselbe prädisponierten Erwachsenen. Dieser Gedanke beweist ziemlich deutlich den Zusammenhang der täuferischen Praxis mit der scotistischen Dogmatik. Denn wenn wirklich die Gnadenmitteilung eine grössere wird, wenn der Mensch sich durch Verdienste auf die Taufe vorbereitet, und wenn letzteres, auch abgesehen von der Taufe möglich ist, warum sollte dann nicht die Taufe auf eine Zeit verschoben werden, da die Bethätigung solcher Verdienste bereits sicher, und die möglichst gesteigerte Wirkung der Taufe dadurch garantiert ist?

6. In der 9. Quästion beantwortet Duns sodann die Frage, ob Kinder von Juden und Heiden auch gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden dürfen? Nun kann allerdings gegen einen Privatmann, der dies thun wollte, geltend gemacht werden, dass die Eltern ein Recht auf ihre Kinder haben. Allein diese privatrechtliche Beschränkung kommt in Wegfall, wenn man den Fürsten als den, der jene Kinder taufen lässt, denkt. Denn der Fürst hätte in diesem Falle die Aufgabe das höhere Recht gegen das niedere zur Geltung zu bringen, oder das Recht des dominus inferior zu gunsten des dominus superior aufzuheben. Der Fürst muss also, wenn jemand Knecht des Titius, Titius aber Knecht des Petrus ist, vor allem das Recht des Petrus auf den betreffenden ersten Knecht wahren, für den Fall, dass Titius ihn nur für sich brauchen wollte. Folglich

muss er auch das Recht Gottes über das Recht der Eltern stellen (quaest. 9, 1). Judenkinder dürfen sonach zwangsweise getauft werden, wobei allerdings vorausgesetzt ist die Vorsorge für eine christliche Erziehung (§ 2), das heisst aber doch, dass sie den Eltern genommen worden.[1]) Ja selbst das erscheint Duns als richtig, dass man auch erwachsene Juden gewaltsam taufe, denn ob sie auch ungläubig blieben, wäre es ihnen doch besser ihre unerlaubte Religion nicht ungestraft ausüben, als sie frei behalten zu dürfen: Item filii eorum, si bene educarentur, in tertia et quarta progenie essent vere fideles (§ 2). Wendet man aber hiegegen ein, es müsse doch bis zu Ende aller Tage Juden geben zur Erfüllung der biblischen Weissagung, indem sie sowohl dann Anhänger des Antichrists sein werden, als sich zu Christo bekehren werden, so meint Duns, dazu bedürfte es doch nicht so vieler Juden in so vielen Weltgegenden, quia finalis fructus de eis ecclesiae est et erit modicus. Unde sufficeret, aliquos paucos in aliqua insula sequestratos permitti legem suam servare, de quibus tandem prophetia Isaiae (Jes. 10, 22, cf. Röm. 9, 27) impleretur (§ 3). Auch eine Lösung der „Judenfrage"![2])

7. In der 1. und 2. Quästion der 5. Distinktion wird die Frage nach der sittlichen Beschaffenheit des Täufers dahin beschieden, dass dieselbe an und für sich die Taufe nicht beeinträchtigt. Wo dagegen der Priester Geld für den actus baptizandi verlangt, also völlig der Simonie ergeben ist, da ist es Todsünde für sich oder sein Kind bei ihm die Taufe zu begehren. Da taufe man das Kind lieber selbst. Indessen wird dieser Fall kaum je real werden. Denn wenn ein Priester aquam suam durchaus verkaufen will, so kann man es ja

---

[1]) Thomas dagegen hat gemeint, es sei ein Verstoss wider das Naturrecht, unmündige Kinder der Sorge und Entscheidung der Eltern zu entziehen. Obgleich die Juden servi principum servitute civili seien, würde dadurch der ordo iuris naturalis vel divini für sie nicht aufgehoben (Samm. II. II quaest. 10 art. 12).

[2]) Über die Juden hat Grosseteste eingehend gehandelt in der Schrift De cessatione legalium (Lugdun. 1652 und London 1658), vgl. Felten, Rob. Grosseteste S. 76f. 91. S. noch Guttmann, Die Beziehungen des Joh. D. Scot. zum Judentum, Jüd. Monatsschrift 1893, 26ff.

kaufen, indem man an das Wasser, aber keineswegs an die Weihe denkt! Und ebenso, falls der Priester darauf besteht, den actus baptizationis zu verkaufen, so denke man bei der Bezahlung nicht an den Akt als Sakrament, sondern sofern er dem Priester Mühe verursacht, gerade so wie der Priester sonst für die Mühe bezahlt wird: ipsi vendunt laborem et alii emunt eum, quia oportet unum quemque de suo labore taliter qualiter victitare et vitam acquirere (quaest. 2, 7). Uns begegnet hier einer jener Vorläufer jesuitischer Kasuistik, die bei Duns nicht ganz selten sind.

Über die Bedeutung der Intention wurde bereits oben das Hergehörige referiert, s. S. 350.

8. Der Grund für die Unwiederholbarkeit der Taufe ist die göttliche Einsetzung oder der göttliche Wille. Doch kann diese Einrichtung auch als vernünftig erwiesen werden. Die Taufe ist nämlich vor allem gegen die Erbsünde eingesetzt; wie diese eine und unwiederholbar ist, so auch das Mittel wider sie. Oder: da die Taufe plena remissio poenae et culpae bringt, so würde der Mensch — wenn er öfter diese volle Vergebung erlangen könnte — leichter sündigen, als bei der Einmaligkeit. Es wäre dieses Mittel nämlich bequemer als das Busssakrament, das eine grosse Strafe für die Sünde erlegen lässt. Zum dritten ist die Taufe einmalig, weil sie den Eintritt in die Familie Christi bezeichnet (dist. 6 quaest. 7, 3). Den Schluss der Tauflehre bildet eine ausführliche Definition: Baptismus est ablutio hominis viatoris aliqualiter consentientis vel libero arbitrio nunquam usi, facta in aqua elementari fluida ab alio simul abluente et verba certa actum et suscipientem cum invocatione trinitatis designantia proferente tam in abluendo quam in proferendo, intendente facere quod Christus instituit faciendum, vel quod intendit facere ecclesia christiana, efficaciter signans ex institutione divina ablutionem animae a peccatis (dist. 6 quaest. 11, 5).

2. Die Konfirmation.

Die Konfirmation wird IV dist. 7 quaest. 1, 1 definiert, dann wird von Materie und Form gehandelt (§ 2). Die Notwendigkeit ist keine absolute, es wäre aber Verachtung, das

Sakrament sich nicht erteilen zu lassen, wo die Möglichkeit gegeben ist (quaest. 2, 1). An sich ist freilich die Taufe an Vollkommenheit der Konfirmation überlegen, doch überragt diese jene durch die Person des sie verwaltenden Dieners (quaest. 3, 2).

3. Das Abendmahl.

Wir kommen jetzt zur Lehre vom Abendmahl.

1. Die Betrachtung des Duns nimmt ihren Ausgang von dem Zweifel, ob das Abendmahl, wie die übrigen Sakramente, ein Symbol sei, das am Empfänger durch das, was es abbildet, wirksam wird (IV dist. 8 quaest. 1, 1). Im Abendmahl ist Leib und Blut Christi sub speciebus panis et vini gegenwärtig, die ihrerseits, nach Gottes Einrichtung, Leib und Blut bezeichnen. Dies Verhältnis des Leibes Christi zum Brot ist ebenso möglich als angemessen. Und zwar sowohl deshalb, weil hiedurch die Messe besondere Bedeutung erhält (quasi omnis devotio in ecclesia est in ordine ad illud sacramentum), als auch weil Brot und Wein schickliche Symbole der geistlichen Ernährung, und die Priester die geeigneten Personen dazu sind: per cuius actum ministerialem Christus sic incipiat esse nobiscum (§ 2. 3). Von dem Abendmahl kann nun auf Grund dieser Verbindung von Zeichen und Sache behauptet werden, dass es die übrigen Sakramente an Vollkommenheit überrage, sowohl deshalb weil hier schlechthin immer das signatum dem signum entspricht, ganz unabhängig von der Disposition der etwaigen Empfänger, als auch deshalb: quia quod significat istud sacramentum, hoc realiter continet (§ 5), denn hoc modo instituit istas species, ut post consecrationem assistat eis ad praesentiam corporis Christi (§ 6). Während endlich alle übrigen Sakramente consistunt in usu et in fieri, gilt vom Abendmahl: in termino prolationis verborum incipit esse sacramentum. Der Leib ist ja gegenwärtig ante und post usum (§ 5).

2. Unter „Brot" ist ungesäuertes Weizenbrot zu verstehen. Die Griechen brauchen auf Grund der Annahme, dass Christus das Passahlamm schon am 13. Nisan gegessen habe, gesäuertes Brot (dist. 11 quaest. 6, 4. 5). Da aber nach Anselm „de azymo et fermentato" zwischen beiden ein substanzieller

Unterschied nicht besteht, so haben auch die Griechen ein wirkliches Abendmahl. Wenn zur Zeit Leos man auch in der römischen Kirche gesäuertes Brot brauchte, so sei das geschehen, um dem iudaizare der Ebjoniten zu widerstehen. Später sei die abendländische Kirche zurückgekehrt zur Einsetzung Christi, der erst am 14. Nisan das Mahl als echte Passahmahlzeit hielt, et promulgationi factae per eius vicarium Petrum. Im Abendland ist die Feier in ungesäuertem Brot jedenfalls nötig, et forte etiam graviter peccant Graeci, qui non se conformant ecclesiae Petri (ib. 6). Vinum artificiale oder vinum pomorum sind nicht das rechte Element (qu. 7, 1). Wasser dem Wein beizumengen ist an sich nicht nötig; jedenfalls soll es aber nur wenig sein, und soll die Beifügung so früh geschehen, dass zur Zeit der Konsekration das Wasser schon in Wein verwandelt sein kann (ib. 2).

3. Diese Gegenwart des Leibes wird bewirkt durch die Worte der Konsekration, deren Substanz das hoc est corpus meum ist (dist. 8, qu. 2, 4). Die Konsekrationsworte werden dabei angesehen als das sinnliche Zeichen, welches die Disposition bildet, deren Eintritt die göttliche Wirkung folgt vermöge des Paktes Gottes mit der Kirche. Theologo sufficit, quod ista oratio, ut est tale signum sensibile institutum a deo, est instrumentum dei ad consecrationem illam, quae sequitur in ultimo instanti, ita quod deus assistit sibi tanquam cuidam dispositioni praeviae efficaci, ut ea completa causet talem effectum invisibilem (§ 23). Also sind die Konsekrationsworte freilich signum efficax, respectu consecrationis, quia dispositio praevia cui deus ex pacto assistit ad causandum effectum efficaciter in termino (24). Indem also die Konsekrationsworte gesprochen werden, vollzieht Gott die Konsekration. Da nun aber die Verwandlung unter Voraussetzung der Einsetzung von Gott vollzogen wird, so wird sie im Verlauf der Rezitation der Konsekrationsworte, und nicht erst nach ihrer Vollendung eintreten (§ 19 ff.). Die göttliche That folgt sonach logisch dem Menschenwort, ist ihm aber, zeitlich betrachtet, gleichzeitig.

4. Doch dies führt uns zu der Hauptsache. Darin besteht sie, dass der Leib Christi in der Eucharistie enthalten ist (IV dist. 10 init.). Hiebei erheben sich aber drei Fragen,

nämlich 1) ob die Existenz des Leibes Christi im Abendmahl möglich sei, 2) die Frage darnach, was dem Leibe Christi zukommt, und 3) nach der dem in der Hostie beschlossenen Christo etwa zustehenden Thätigkeit?

Die Erörterung der ersten Frage wird eröffnet durch eine Anzahl von Gegengründen: 1) da die Spezies des Brotes sich nicht ändert in Beziehung auf den von ihr beschlossenen Leib, so müsste eine Änderung des Leibes in Bezug auf das Brot angenommen werden, was aber unmöglich ist, da der Leib im Himmel bleibt (IV d. 10 qu. 1, 1). 2) Der Leib kann als Quantum oder Nicht-quantum vorgestellt werden. Da er im Himmel Quantum ist, muss er es auch auf Erden sein. Dies aber scheint unmöglich zu sein, da ein Quantum von dem modus quantitatis nicht getrennt werden kann. Ein solcher aber ist unannehmbar für Christi Leib im Abendmahl, müsste doch sonst das grössere Quantum im kleineren enthalten sein (ib. § 2). 3) Es wäre anzunehmen, dass die Teile des Leibes den Teilen der Hostie korrespondieren; ist dies nicht denkbar, so kann von einem quantitativen Sein des Leibes Christi im Abendmahl nicht die Rede sein (ib.).

Die eigentliche Erörterung der Frage beginnt mit der Bemerkung, dass zweierlei festzustellen sei: 1) quid tenendum est et propter quam auctoritatem, dann 2) declarandum est, qualiter illud est possibile quod creditur. — Die Gegenwart des Leibes Christi gehört aber zur Glaubenssubstanz wegen der Einsetzungsworte, denn es ist klar, dass diese eigentlich, und nicht figurative zu verstehen seien. Zu letzterer Auffassung sei man nur dort, wo es der Zusammenhang erfordert, berechtigt. Also etwa wenn Christus sich den Weinstock, die Jünger aber die Reben nennt (ib. 3). Darnach legen mit Recht alle rechtgläubigen Lehrer die Einsetzungsworte de reali praesentia corporis Christi, non figurative aus. Unde sit simpliciter haeresis hodie sentire, quod non sit ibi realiter verum corpus Christi (4).

5. Aber jetzt erhebt sich die schwierige Frage, wie denn der Leib Christi, der im Himmel ist, auf dem Altar zu sein anfange; und wie derselbe ohne Quantität in quantitativer Weise auf dem Altar vorgestellt werden könne. — Hinsichtlich

ersterer Frage hätten Thomas und Varro ein Anfangen des Seins des Leibes auf dem Altar in Abrede gestellt, die Transsubstantiation bewirke nur für das Brot oder den terminus a quo eine Veränderung, indem es zu sein aufhört, dagegen sei für den terminus ad quem eine Veränderung nicht erforderlich (§ 5). Dem gegenüber zeigt nun Duns, dass diese Annahme freilich erkläre, dass das Brot in die Substanz des Leibes übergehe, aber durchaus nicht die Gegenwart dieses Leibes deutlich mache (6), könnte doch, trotz der Wandlung des Brotes, der Leib im Himmel an seinem Ort bleiben (8). Dazu kommt, dass ja Gott den Leib auch ohne Transsubstantiation — manente substantia panis — gegenwärtig werden lassen könnte (7). Ferner würde bei jener Annahme vom Abendmahlsleibe nicht das ubi definitive ausgesagt werden können. Wie nämlich der durch Wandlung hergestellte Leib Christi nicht das ubi circumscriptive, d. h. das Korrespondieren zu den Raumteilen des Brotes hätte, so auch nicht das ubi definitive, d. h. das Eingeschlossensein in einen Raum ohne circumscriptives Ausfüllen seiner Teile (8). — Es ist sonach nicht nötig, zur Lösung des vorliegenden Problems seine Zuflucht zur Transsubstantiation zu nehmen (9). Es ist auszugehen von dem Gedanken, dass, wenn ein Körper sich von einem Ort zum anderen bewegt und hiedurch ein anderer Körper verdrängt wird, sich vier Veränderungen ergeben, zwei für den verdrängenden und zwei für den verdrängten Körper, nämlich die deperditio prioris ubi und die acquisitiva ubi. Wenn aber der Körper durch seine Bewegung keinen anderen verdrängt, so würden nur für ihn diese zwei Bewegungen zu fordern sein. Wenn aber endlich ein Körper, ohne sein früheres Wo aufzugeben, in ein neues eintritt, so liegt nur die eine Veränderung der acquisitiva ubi vor. Unter Wahrung dieser Gedanken muss eine Veränderung auch bezüglich des im Abendmahl gegenwärtig werdenden Leibes Christi angenommen werden, denn so klar es ist, dass hier etwas ist, was früher nicht da war, so klar ist auch, dass dies nur durch eine Veränderung dieser Grösse zustande kommen kann (9). Dabei aber kann vom Leibe Christi nicht angenommen werden, dass er sein früheres Wo aufgibt. Es liegt also zwar eine Veränderung,

aber nicht proprie mutatio localis vor. Das Ziel der Veränderung ist nicht eigentlich ein zweites Wo, sondern terminus est quaedam praesentia simplex ipsi speciei, vera tamen et realis (10). Das Sein Christi in der Gestalt des Brotes kann also verglichen werden mit dem repletiven Sein eines Engels in einem Körper; es ist freilich eine Änderung da, deren Wesen aber nicht in dem lokalen Wechsel liegt. Von Christo gilt das in noch höherem Mass, da ja sein Sein in einem Wo das Sein in einem anderen Wo (dem Himmel) nicht ausschliesst (11). Will man aber vermeiden, von einer Veränderung hinsichtlich des Leibes Christi zu sprechen, so wird immerhin zur Wahrung der Realität der Gegenwart Christi im Abendmahl eine neue Beziehung, in die derselbe tritt, anzunehmen sein. Hierfür steht unserem Denken nur die Kategorie des Ubi zu Gebote, man könnte freilich eine neue Beziehungsform für das Verhältnis postulieren (ib.) — Also wir können zusammenfassend sagen: der Leib Christi bleibt im Himmel, er ist aber auch im Abendmahl gegenwärtig. Dies kann nun nicht aufrecht erhalten werden ohne die Annahme einer gewissen Veränderung, die sich an Christi Leibe vollzieht, sofern er in ein neues räumliches Verhältnis eintritt.

6. Kann nun bei dieser Betrachtungsweise Christi Leib als Quantum vorgestellt werden? Duns weist zunächst die Ansicht von Ägidius, Varro und Heinrich zurück. Diese meinten, da es sich im Abendmahl um die Gegenwart der Substanz des Leibes Christi handle, so sei die Quantität nur concomitanter anzunehmen, der quantitative Leib sei modo non quantitativo im Abendmahl vorhanden. Dieser Schluss erinnert in etwas an den von Duns selbst bezüglich der Raumgegenwart gezogenen. Er wird aber scharf kritisiert. Da eine Substanz nicht ohne ihre Proprietäten gegenwärtig sein kann, die Quantität aber eine Proprietät des Leibes ist, so ist jene Betrachtung abzuweisen. Dazu kommt, dass sie die Realität der Verwandlung in Frage stellen würde (12). Sodann wendet er sich gegen eine Auffassung, nach der die Teile des Leibes Christi im Abendmahl ineinander seien, sodass sie auf den geringsten Grad der Quantität reduziert würden. Das ist die Ansicht der späteren Nominalisten, wer sie vor Duns schon

vertreten hat, weiss ich nicht, oder liegt hier ein selbstgemachter Einwand, wie dist. 10 qu. 2, 4, vor? Dagegen zeigt Duns, dass jeder Körper als solcher die Unterscheidung und den Abstand seiner Teile fordere (13). — Steht nun dies fest, so muss die Lösung des Problems auf einem anderen Wege gesucht werden. Es sei denkbar, dass der Körper an sich quantitativ ausgedehnt und proportioniert bleibt. Und zwar sowohl so, dass Gott den quantitativen Körper ausserhalb der räumlichen Welt existieren liesse, als auch so, dass er zwar in der räumlichen Welt existiert und Beziehung zu den Gegenständen in derselben hat, nicht aber in eine Beziehung seiner einzelnen Teile zu den einzelnen Teilen jener tritt: possibile esset deum conservare quantum et coexistentiam eius ad aliud quantum, et tamen sine ista coexistentia partium unius ad partes alterius (14). An sich ist nämlich die Relation der Quantität eines Dinges zu den räumlichen Teilen eines anderen Dinges für die Existenz jenes nicht notwendig. Besteht nun die allgemeine Raumrelation des Dinges fort, so bleibt diese zwar erhalten, während eine andere an das Ding von aussen herantretende, ihm also nicht wesentliche Relation nicht zur Verwirklichung käme (16). Duns glaubt hiedurch den Fehler der soeben geschilderten Auffassung des Heinrich etc. vermeiden zu können. Das quantitative Ding steht zu dem anderen räumlichen Ding freilich in einem allgemeinen Quantitätsverhältnis — der Leib Christi ist grösser als die Hostie —, aber eine Kommensuration oder Koextension der Teile des einen Dinges mit dem anderen, die simultas partis cum parte, ist nicht notwendig. Jenes Verhältnis ist ein innerlich in der Sache begründetes, dieses ein äusserlich hinzukommendes. Letzteres kann fortfallen, ersteres steht fest. Hostie und Leib stehen demnach in einem räumlichen Verhältnis zu einander, das bezüglich ersterer als eine mutatio bezeichnet werden kann, liegt doch wirklich eine nova praesentia corporis ad species vor, aber über das Verhältnis der einzelnen Teile des Leibes zu den Teilen der Hostie braucht man sich keine Gedanken zu machen, denn ein solches Verhältnis ist nicht mit logischer Notwendigkeit zu postulieren; damit erledigen sich auch die oben gemachten Einwände (vgl. § 17). Wie so oft, hat Duns auch hier das Problem schein-

bar kompliziert, in Wirklichkeit vereinfacht. Es ist genug, eine Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl anzunehmen, die Logik verlangt dieselbe quantitativ zu denken, aber sie hebt auch hinweg über die peinliche Frage nach dem Wie dieser Gegenwart in dem sinnlichen Brot.

7. Aber ein neues Problem erhebt sich jetzt. Ist im ganzen das Sein Christi im Abendmahl verständlich geworden, so fragt es sich nun, wie denn der nämliche Leib zugleich an den vielen Orten, wo das Abendmahl begangen wird, gegenwärtig sein könne (IV dist. 10 qu. 2)? Nachdem zunächst in gewohnter Weise einige allgemeine Gründe gegen jene Möglichkeit vorgebracht sind, sodann Gegengründe von Heinrich und Thomas erwähnt (§ 2. 3) und dem eigene angefügt (4) sind, erweist Duns negativ und positiv die Möglichkeit. Alles logisch nicht Unmögliche ist ja Gott möglich (oben S. 164f.). Es sei nicht auffälliger, dass ein Körper an zwei Orten, als dass zwei Körper zugleich an einem Orte sind. Ist nun letzteres möglich, so empfiehlt sich die erstere Annahme vor letzterer noch dadurch, dass es leichter ist die ursprüngliche Einheit vielheitlich vorzustellen als das Gegenteil (ib. 5. 7). Gegen die Auffassung aber, dass die Gegenwart des Leibes an vielen Orten zwar sakramental, aber nicht lokal zu denken sei, wendet Duns ein, dass wenn Gott eine Substanz mit anderen als den ihr eigentümlichen Merkmalen erschaffe, er sie doch auch einfacher mit letzteren herstellen könne (9). Positiv meint Duns, dass kein Grund erfindlich sei, um jene Frage zu verneinen. Anders als Thomas will er die Gegenwart des Leibes wirklich quantitativ verstehen. Warum sollte aber die lokale Gegenwart eines Körpers an verschiedenen Orten undenkbar sein? Wird doch nur eine neue äussere Beziehung dem betr. Körper beigelegt. Die Vervielfältigung der Beziehungen ändert aber nicht das Wesen der Sache. Das Weisssein kann in die Beziehung der Ähnlichkeit mit anderen Dingen treten, ohne verändert zu werden. Nichts anderes als eine äusserlich hinzutretende Beziehung sollte aber, wie wir sahen, die Räumlichkeit des Leibes Christi sein (S. 370). Nur die Vorstellung non separat locum a corpore, sie vermag daher nicht beide auseinander zu halten.

Dagegen unterscheidet die vernünftige Betrachtung den Raum vom Körper. Dann ist es sehr wohl denkbar, dass Raum wie Körper bleiben was sie sind, und nur die Beziehungen dieses zu jenem vermehrt werden (§ 11). Die Voraussetzung dieser Argumentation ist natürlich die realistische Auffassung des Raumes als eines besonderen Wesens. Von hieraus könnte auch gegen die Ubiquität des Leibes Christi kein Widerspruch erhoben werden, da Gott auch einem von sich verschiedenen Ding die Ubiquität geben kann (ib. 15), und da er auch jeden Körper des Universums in Christi Leib verwandeln könnte (14). Duns lässt noch eine Auflösung der Gegenargumente folgen.

8. Kann nun aber dieser Leib, dessen Sein in jedem Abendmahl als denkbar erwiesen wurde, zugleich im Himmel sein? Zunächst ist festzustellen, dass die Christenheit dies glaubt. Aber ebenso, dass dieser Glaube in keinem inneren Zusammenhang mit der Wandlungslehre steht, da der Leib auf dem Altar ebenso gut wie mit der Quantität des Brotes auch zugleich mit der Substanz desselben auf dem Altar gegenwärtig sein könnte (quaest. 3, 3. 4). Genauer genommen ergibt sich aber hier eine Anzahl von Unterfragen. Zunächst, ob die Teile und Proprietäten im himmlischen und sakramentalen Leibe einander gleichzusetzen sind? Dagegen scheint freilich zu sprechen, dass eine Verwandlung in die Proprietäten des Leibes nicht stattfindet, oder dass die Quantität des himmlischen Leibes nicht in und mit der Brotquantität bestehen könne, dass man ohne Not nicht eine Pluralität setzen dürfe, es also an der substanziellen Gegenwart des Leibes genug sei (quaest. 4, 1. 2). Duns erklärt nun — zur Beantwortung sich wendend — zunächst, dass der Leib Christi im Himmel modo naturali, im Abendmahl modo sacramentali gegenwärtig sei, dass der sakramentale Leib also weder die Seele noch die Accidenzien, wie das Blut, enthalte (3). Sind nun aber Teile oder Eigenschaften in diesem Leibe anzunehmen? Eine absolute Notwendigkeit ist hierfür nicht beizubringen, da einerseits wir nach der Auferstehung keine Eucharistie mehr haben werden, und da andererseits die Existenz des Leibes Christi an sich indifferent ist gegen die besonderen Formen des natürlichen und sakramentalen Bestandes. Sonach ist eine absolute

Notwendigkeit nicht erfindlich (4). Es könnte also auch vor der Menschwerdung der sakramentale Leib dagewesen sein, oder der Leib Christi könnte jetzt die natürliche Existenzweise verlieren und nur in der sakramentalen,. in der Eucharistie fortbestehen. Zum Verständnis dieser paradoxen Gedanken muss man sich gegenwärtig erhalten, dass sie sich auf dem Boden des Nichtwirklichen oder des für die potentia absoluta Möglichen bewegen, freilich ist es aber interessant an ihnen zu sehen, wie locker der Zusammenhang zwischen dem wirklichen und dem sakramentalen Christus ist.

Wendet man aber nun die Betrachtungsweise secundum quid an oder denkt an die relative in dem Gewordensein begründete Notwendigkeit, so ist zu sagen, dass die sakramentale Leiblichkeit die Teile und Poprietäten der natürlichen Leiblichkeit an sich hat, denn da erstere durch eine besondere Beziehungsnahme der letzteren zustande kommt, kann letztere hiedurch nicht innerlich verändert werden (ib. § 10). Gegen die obigen Gegenargumente gilt, dass die Wandlung hier überhaupt garnicht in Frage kommt, sondern Gottes Macht bewirkt, dass der Leib Christi auch eine anderweitige als die ihm natürliche Gegenwart hat, und das kann natürlich ebenso für den Leib wie seine Teile und Proprietäten bewirkt werden. Man erkennt hier wieder, wie die ganze Betrachtung an dem Gedanken orientiert ist, dass die sakramentale Gegenwart Christi durch eine besondere Beziehung des Leibes zu der Hostie hergestellt wird.

9. Ist jetzt erwiesen, dass der Leib Christi auch nach seinen Teilen und Proprietäten im Abendmahl gegenwärtig zu denken ist, so erhebt sich die weitere Frage, ob auch jede actio immanens des natürlichen Christusleibes im sakramentalen Leibe anzunehmen ist? Hierauf wird die Antwort in drei Konklusionen erteilt: 1) Concomitanter habe Christus im Abendmahlsleibe jede operatio, die er im Himmel hat, denn eine absolute Form, wie das Handeln, kann nicht aufgehoben werden durch eine äussere Beziehung (ib. quaest. 5, 2). Gilt das vom Gedanken, so natürlich auch von der demselben vorausgehenden Sinnesempfindung (sensatio), wie auch dem Schmerz (§ 4). — 2) Die zweite Konklusion besagt, dass keine

sensatio zuerst dem sakramentalen Leibe vor dem wirklichen zu Teil werden könne, denn eine solche kann nur den wirklichen quantitativen Leib selbst more quantitativo treffen, nicht aber den sakramentalen Leib, weil dieser cuicunque corpori ut agenti, ac si non esset praesens, gegenwärtig ist. Daher kann er keine sinnlichen Eindrücke empfangen (§ 5). 3) Dagegen lehrt die dritte Konklusion, dass eine geistige, intellektuelle oder voluntative, operatio allerdings zuerst dem sakramentalen Christus zukommen könne, da nämlich die Seele Christi in ihrem Erkennen, ebensowenig wie die der Engel, von sensitiver Vermittlung abhängt, vielmehr über eine intuitive Erkenntnis verfügt (§ 5). So werde die Operation Christi durch das Abendmahl vermehrt und vollendet. Um den scheinbaren Widerspruch zwischen der 3. und 2. Konklusion zu verstehen, muss man sich gegenwärtig halten, dass der sakramentale Leib eigentlich nur eine Beziehung des wirklichen Leibes ist. Diese Beziehung kann nun nicht wohl sensitive Eindrücke empfangen, wohl aber können von ihr Gedanken und Wollungen ihren Ausgang nehmen.

10. Hat man diesen Gesichtspunkt aus den Gedanken des Duns herausgeschält, so wird man auch den abstrusesten Erörterungen mit Interesse folgen. Immer wieder wird jener Gesichtspunkt Licht in sie hineintragen. So schreitet Duns in der 6. Quästion der 10. Dist. fort zur Frage, ob in dem eucharistischen Leibe ein motus corporalis sein könne? Der eucharistische Leib kann nicht bewegt oder verändert werden durch eine geschaffene Kraft, denn eine solche bethätigt sich nur in lokalen Verhältnissen, aber corpus Christi est hic non ut in loco, bewegt kann also durch Kreatur nur die Spezies des Brotes werden (qu. 6, 2. 3). Wird nun aber die Hostie von einem Ort zum anderen fortgetragen, so ist nicht an eine konkomitierende Bewegung des Leibes zu denken, wie etwa dadurch, dass ein Schiff in Bewegung gesetzt wird, auch eine schwere Masse in ihm fortbewegt wird, da die Kreatur den Leib als solchen ebenso wenig bewegen kann, als ein Engel dadurch bewegt würde, dass man den Stein, dem er gegenwärtig sein wollte, weiter rollte (4. 5). Der Leib Christi bleibt also der fortgetragenen Hostie freilich gegenwärtig, aber nicht

durch die Vermittlung der sinnlichen Bewegung letzterer, sondern weil Gott will, dass er der Hostie gegenwärtig sein soll (6). Der Abendmahlsleib kann also nur immediate a deo fortbewegt werden (2). Jeder Veränderung des himmlischen Leibes könnte aber eine Änderung im eucharistischen Leibe entsprechen (7), freilich aber wäre es auch denkbar, dass jener der Auflösung verfiele, ohne dass in diesem eine Änderung einträte, da ja die Beziehung des himmlischen Leibes zur Eucharistie forterhalten werden könnte auch bei der Lösung der internen Beziehungen von jenem (9). — Wie einfach verstehen sich doch auch diese Gedanken, wenn man daran festhält, dass die Gegenwart Christi im Abendmahl nichts anderes ist, als eine besondere Beziehung, die Gott dem himmlischen Leibe zur Eucharistie gibt.

11. Ist nun erkannt, dass eine sinnliche Bewegung von aussen her nicht an den eucharistischen Leib kommen kann, so fragt sich weiter, ob dieser von sich Verschiedenes durch seine natürliche Kraft bewegen kann? Denkt man sich nun den Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig, so scheint damit auch die körperliche Bewegungskraft mitgesetzt zu sein (quaest. 7, 1). Allein diese Erwägung erweist sich als unhaltbar, wenn man bedenkt, dass eine körperliche Kraftwirkung nur in lokalen Verhältnissen ergehen kann. Indem nun diese vom Leibe Christi nach Obigem nicht ausgesagt werden dürfen, kann auch von jener Wirkung nicht die Rede sein (2). Dagegen ist die Wirkung der geistigen, nicht organisch vermittelten Kraft nicht an lokale Verhältnisse gebunden. Indem nun die Seele Christi im Abendmahl gegenwärtig ist, kann eine solche geistige Kraftwirkung allerdings von dem mit ihr verbundenen Abendmahlsleib ausgehen. Diese geistige Kraft könnte nun auch Körperliches in Bewegung setzen, wie es die menschliche Seele und auch die Engel thun (3). Ergo anima Christi in eucharistia existens poterit uti ista potentia movendo species illas vel hostiam, et forte sic aliquando mota est hostia a Christo (5). Das führt unser Verständnis um einen Schritt weiter. Jener Beziehung Christi zur Eucharistie eignet keine sinnlich movierende Kraft, wohl aber der geistigen Gegenwart Christi im Abendmahl. Gewiss, denn die Gegenwart des

Leibes ist schliesslich nur eine logische Beziehung, wie könnte dieselbe eine physische Kraftwirkung ausüben? Aber mit jener Beziehung ist die geistige Gegenwart Christi verbürgt. Wie von dieser Kraftwirkungen ausgehen können, das ist verständlich, könnte doch die Seele Christi einen bei dem Abendmahl gegenwärtigen Engel geistig erleuchten (3). In der geistigen Sphäre ist also die kräftige Gegenwart Christi zu suchen.

12. Ist aber das der Fall, kann dann ein erschaffener Geist die Gegenwart Christi im Abendmahl in natürlicher Weise sehen (naturaliter videre)? Thomas und Richard haben die Frage verneint, aber sie in Bezug auf die Seligen bejaht, sei doch der Leib Christi ein Übernatürliches und daher nur dem Glauben zugänglich (quaest. 8, 1. 4). Nun ist es gewiss richtig, dass der natürliche Intellekt, der seine Erkenntnis aus den sinnlichen Erscheinungen schöpft, jenes Sehen nicht vollziehen kann, da die sinnliche Erscheinung des Brotes die gleiche bleibt vor wie nach der Konsekration (6). Dagegen ist die abstrakte logische Erkenntnis des Satzes: „der Leib ist in der Eucharistie“ möglich, da sonst jener Satz garnicht formuliert werden könnte (5). Aber jenes intuitive „Schauen“ des Leibes ist als möglich nur für den an das Sinnliche nicht gebundenen Geist, wie den der Engel, zugestanden worden (7); dagegen verfängt die Übernatürlichkeit des Objektes garnichts, da das Übernatürliche sehr wohl unvollkommener, d. h. leichter erkennbar sein kann als das Natürliche, so wenn dies Substanz, jenes aber Accidenz ist. Zudem kann nicht geleugnet werden, dass die Engel eine intuitive Erkenntnis der übernatürlichen theologischen Tugenden haben (9). Doch das ist nur eine abstrakte Betrachtung. — Interessanter ist es, dass Duns leugnet, dass die Seligen den Körper Christi sehen würden. Der Zustand der Seligen unterscheidet sich nämlich offenbar nur dadurch vom Zustand der Nichtseligen, dass sie das Obiectum beatificum schauen. Zur Seligkeit gehört aber das Schauen der Dreieinigkeit und des Wortes, keineswegs aber das Erkennen des Zusammenhanges der einzelnen Sakramente oder auch des irdischen Lebens Christi. So wenig das Schauen des Abendmahlsleibes, sowenig gehört das Schauen des natür-

lichen Christusleibes im Himmel zur Seligkeit (10. 14). Merkwürdige Gedanken! So wunderlich immer die Form ist, so klar ist die Absicht: nicht die theoretische Intuition, sondern die praktische Anschauung, der innere Besitz Gottes wird die Seligkeit begründen. Das sind antihellenische und antithomistische Gedanken! Erinnert man sich aber an das uns beschäftigende Problem, so darf man vielleicht im Sinn des Duns sagen, nicht auf das Erkennen kommt es bei dem Genuss des Abendmahls an, sondern auf das Bewusstsein von der realen und geistigen Gegenwart Christi, des Heilsgutes. Doch so hat es Duns ja nicht ausgesprochen, vielleicht erlagen wir der Versuchung, die einen so oft bei ihm überkommt, zuviel zu sagen.

13. Damit sind die Hauptgedanken der 10. Distinktion reproduziert. Wo das Zeichen der Abendmahlsworte gesprochen wird, da lässt Gott den Leib Christi gegenwärtig sein. Es ist der wirkliche Leib Christi, der an sich in seinem himmlischen lokalen Sein keine Wandlung erfährt, sondern nur eine neue Beziehung mehr, die zur Hostie, annimmt. Diese Gegenwart kann aber, eben weil sie nur in einer Relation des Leibes besteht, nicht im einzelnen quantitativ gedacht werden. Sie kann sich natürlich zugleich auf viele Orte beziehen, aber von einem sinnlichen Empfinden oder Bewegtwerden des Abendmahlsleibes kann nicht wohl die Rede sein. Das sind die Hauptgedanken. Der Leib Christi ist der Hostie gegenwärtig, sofern der im Himmel befindliche Leib eine besondere Beziehung zur Hostie einnimmt.

14. Aber was wird aus der Transsubstantiation? Die Frage erhebt sich hier notwendig, denn es ist klar — und Duns hat es deutlich ausgesprochen —, dass diese Gegenwart Christi auch ohne jede Bezugnahme zur Transsubstantiation behauptet werden kann. Der Leser wird daher mit grossem Interesse den Ausführungen der 11. Distinktion über die Transsubstantiation entgegensehen.

Die Transsubstantiation ist transitus totalis substantiae in substantiam (dist. 11 quaest. 1, 2). Dieser transitus totalis kann nun im Sinn der generatio gefasst werden, d. h. so, dass totum in totum übergeht oder ein nach Materie und

Form Neues gesetzt wird; aber auch im Sinn der alteratio, d. h. so, dass etwas in ein anderes übergeht, indem er nur eine neue Form empfängt, wie etwa warmes Holz kaltes Holz wird (2). Hier sind nun die Termini zwischen denen sich der Übergang bewegt offenbar Substanzen: transsubstantiatio, nicht transaccidentatio (3). Die logische Möglichkeit eines solchen Überganges kann nicht angezweifelt werden, denn warum sollte nicht eine Substanz gerade dort und dann beginnen können, wo und wann eine andere aufhört (4)? Da aber die Termini Sein und Nichtsein, über die nur Gott Gewalt hat, vorliegen, kann Gott allein dies bewirken (4). Nach dem Obigen kann auch nicht bloss an eine Veränderung gedacht werden, es sei denn, dass man an die Veränderung eines Subjektes in das andere denkt (10).

Nachdem so der Begriff der Transsubstantiation in der üblichen und orthodoxen Weise gewonnen ist, fragt es sich, ob jedes Ding in jedes Ding verwandelt werden könne? Hier ist die Verwandlung von Gott in eine Kreatur zu verneinen, denn da das innere Sein Gottes absolut notwendig ist, kann auch Gott selbst es nicht wandeln. Wohl aber kann jede Kreatur in jede Kreatur verwandelt werden, da sowohl das Sein als das Nichtsein jeder Kreatur in Gottes Gewalt steht (qu. 2, 3).

Also kann auch Brot in Leib verwandelt werden. Aber geschieht das wirklich? Drei Ansichten können hier geltend gemacht werden, deren jede die reale Gegenwart des Leibes Christi voraussetzt, da die Leugnung hievon Häresie wäre. Die erste Ansicht ist: das Brot bleibt, der Leib kommt hinzu; die zweite: eine Annihilation des Brotes findet dabei statt; die dritte ist die übliche Transsubstantiationslehre (qu. 3, 3). Die erste Ansicht lässt sich sehr wohl hören, da der Bestand der Brotsubstanz der Gegenwart des Leibes nicht entgegensteht, ja die Brotsubstanz ein geeigneteres signum für das signatum des Leibes ist, als die blossen Accidenzien des Brotes. Zudem entspricht man hiedurch besser, als durch die Transsubstantiation der Lieblingsregel unseres Dogmatikers: ponenda sunt pauciora miracula quantum possibile est (3). Ausserdem erwachsen unnütze Schwierigkeiten aus der Annahme von Accidenzien, die ohne Substanz gedacht werden sollen: est occasio avertendi

omnes philosophos imo fere omnes sequentes rationem naturalem a fide vel saltem impediendi eos, ne convertantur ad fidem, si dicatur eis talia pertinere ad fidem nostram (4). Schliesslich sei die Transsubstantiation auch nicht durch die Schrift oder eine ausdrückliche Erklärung der Kirche als de substantia fidei seiend festgestellt; die Einsetzungsworte nötigen nicht zu ihr, da das hoc sich nicht auf das Brot, sondern auf das contentum in pane beziehe: hoc ens, will Christus sagen, contentum sub isto visibili est corpus meum (5). Es ist keine Frage, dass schon Duns diese Konsubstantiationstheorie mit unverholenem Wohlwollen der Transsubstantiation gegenüber behandelt hat. Durch seinen Einfluss ist sie bei den Späteren beliebt gewesen und hat durch d' Ailli auch auf Luther Einfluss gehabt. [1])

Ebenso könnte die zweite Annihilationstheorie als die einfachere verteidigt werden (7).

15. Nun hat aber Thomas beide Theorien angefochten, und zwar die erstere mit dem Argument, dass das Zusammensein von Brot und Leib wider die letzterem schuldige Ehrfurcht verstosse, ausserdem aber der letzterem gebührende cultus latriae leicht auch auf die Substanz der Hostie ausgedehnt werden könnte. Dann würde aber auch leicht als das zuerst im Abendmahl Bezeichnete die Brotsubstanz angesehen werden können; und sodann sei das Abendmahl nur geistliche, nicht aber, wie bei dem Bleiben der Brotsubstanz angenommen werden müsste, auch leibliche Speise (7). Ferner kann etwas dort, wo es früher nicht war, zu sein beginnen nur durch eine Veränderung seiner selbst. Da Christus unveränderlich ist, das Brot nicht verändert werden soll, so würde schliesslich nichts geschehen und nur Brot auf dem Altar nachbleiben. Endlich sei die ganze Ansicht häretisch, da die Einsetzungsworte nicht ein auf das Brot bezogenes hic, sondern ein den Leib bezeichnendes hoc bieten (8). Wesentlich die gleichen Argumente werden mutatis mutandis gegen die zweite Theorie gerichtet.

Die Fadenscheinigkeit dieser Argumente konnte natürlich

---

[1]) S. meine Dogmengesch. II, S. 188f. 273.

einem so strengen Denker wie Duns nicht entgehen. Auch bei der Transsubstantiationstheorie bestehen die Accidenzien neben dem Leib, die Anbetung kann auch auf sie bezogen werden. Überhaupt müsse man sagen: simplices adorant in fide ecclesiae et hoc sufficit eis ad salutem (9). Ebenso würden auch die blossen Accidenzien die Gegenwart des Brotes bedeuten (ib.). Das Brot aber bedeutet den Leib, es sei nun die Substanz oder die Accidenzien desselben vorhanden. Dass aber das Abendmahl auch leibliche Nahrung ist, kann angesichts von 1. Kor. 11 nicht bezweifelt werden, da hier von einem Trunkenwerden geredet wird. Das contentum, auf das es ankommt, würde auch so nur geistliche Speise sein. Auch mit dem hoc ist nichts zu machen, da auch hic auf den im Brot Enthaltenen gedeutet werden könnte, was freilich durch hoc noch deutlicher wird (10). Kommt man nun mit diesen Gründen freilich nicht durch, so ist doch anzuerkennen, dass communiter in der Kirche die Transsubstantiationslehre gilt, und dass sich auch die Lehre der sancta romana ecclesia dahin ausspricht. Dieses könne noch dadurch bewährt werden, dass, obgleich der Priester die Messe nüchtern begehen soll, er doch mehrere Messen hintereinander, ohne also durch leibliche sakramentale Speise um die Nüchternheit zu kommen, celebrieren dürfe (13).

So wird schliesslich doch auch die mit sichtlicher Vorliebe dargestellte Konsubstantiationstheorie reprobiert, nicht ohne dass bemerkt wird, dass Gott es auch in ihrem Sinn hätte einrichten können. Der Positivismus des Duns gibt schliesslich das einzige Argument zu gunsten der Transsubstantiation her, hat doch die Kirche die Schrift in demselben Geist ausgelegt, aus dem sie hervorgegangen ist (15).

16. Also die Transsubstantiation bleibt als die Kirchenlehre nach. Sie ist, weil kirchlich, auch wirklich. Doch für den Kenner des Duns wird die Sache jetzt erst spannend. Wie wird sich der kühne Dialektiker mit einer Theorie abfinden, die ihm offenbar unsympathisch ist? Nachdem die Wirklichkeit festgestellt, fragt es sich nach der Möglichkeit. Die beiden Termini, zwischen denen sich die Transsubstantiation vollzieht, sind Substanzen. Gott kann, da beide Substanzen in seiner Gewalt sind, die eine in die andere verwandeln, was

aber keiner Kreatur möglich wäre, da diese nie Gewalt über die Materie als solche hat (ib. §§ 16. 17). Nun erhebt sich aber bei genauerem Nachdenken eine Schwierigkeit bezüglich des Terminus ad quem. Es soll nämlich die Verwandlung nicht in ein beliebiges neues Ding, sondern in ein Präexistierendes vollzogen werden, das sein altes Sein behält (22). Um dieser Schwierigkeit Herr zu werden, führt Duns eine Distinktion ein. Es kann ein Ding in ein anderes so verwandelt werden, dass dies andere durch die Verwandlung erst sein substanzielles Sein erhält. Es kann aber auch eine Verwandlung so stattfinden, dass die Substanz, in die verwandelt wird, nicht das Sein, sondern nur das Hiersein durch die Wandlung empfängt (23). Es ist also zu unterscheiden eine transubstantiatio productiva und adductiva: Uno modo quod sit ad substantiam ut per ipsam (die Transsubst.) accipientem esse; alio modo ut sit ad substantiam ut per ipsam accipientem esse hic ... Et sub aliis verbis potest esse vel ad entitatem sui termini vel ad praesentialitatem eius alicubi (23).

Der aufmerksame Leser wird merken, worauf diese Unterscheidung abzielt. Die Transsubstantiation, die dem Wortlaut nach erhalten bleibt, wird sachte zur Seite geschoben. Es handelt sich in ihr nur darum, dass der Leib gegenwärtig werde. Wir wissen aber aus der vorigen Distinktion genau, was das bedeutet. Nur das, dass der Leib zu seinen sonstigen Relationen die Beziehung zur Hostie hinzugefügt erhält. Ist das aber der Fall, dann kann vom Standpunkt der Transsubstantiation her nichts dagegen eingewandt werden, dass das Brot im Abendmahl erhalten wird. Nicht sein Sein braucht aufgehoben zu werden, wenigstens nicht vermöge der Transsubstantiation als solcher, sondern nur sein Hiersein (s. ib. quaest. 4, 14. 15). Die Transsubstantiation besteht also darin, dass das Brot Platz macht dem durch sie hinkommenden Leib. Soll nun der Leib im Brot enthalten sein, und soll das Brot sein Sein nicht verlieren, so genügt es im Brot gleichsam einen leeren Hohlraum vorzustellen, in den der Leib einzieht. Hier hätte das Hiersein des Brotes aufgehört und dem Hiersein des Leibes Platz gemacht. Aber das ist noch nicht genug. Vergegenwärtigen wir uns, dass ja der himmlische Leib nicht lokal,

sondern nur vermöge einer Relation im Abendmahl gegenwärtig ist, so kann man noch viel weiter gehen. Letztlich besteht die Transsubstantiation darin, dass das Brot Platz gewährt der Relation des Leibes zur Hostie. Das würde heissen: Das Brot kann bleiben was es ist und wo es ist; es ist genug, wenn der Gedanke möglich bleibt: hier hat eine Relation des Leibes Platz. Es wäre also genug, wenn der Gläubige das Bewusstsein empfängt: hier ist Brot, wie ich sehe und empfinde, aber dies Brot fasst ausser den konkreten Relationen des Brotes auch ein anderes in sich, die Relation Christi zu dieser Handlung. Wo diese ist, da ist ein neues hic esse eingetreten, dem das entsprechende hic esse des Brotes Platz gemacht. Ich beziehe mein Empfangen nicht auf das Brot als solches, sondern auf etwas in der Handlung, was nicht Brot ist, denn in dieser Handlung wird eine Relation Gottes zu mir wirksam, die ausser und über den besonderen Relationen des Brotes zu mir liegt, und doch nur im Zusammenhang mit diesem Brot mir wird. Das wäre ungefähr lutherisch gedacht, aber ist sicher auch nicht unscotistisch gedacht! Dass wir den eigentlichen Nerv in der scotistischen Theorie mit diesen Ausführungen treffen, wird niemand leugnen, der die scotistische Vorliebe für die Konsubstantiation und die Bestimmungen der Gegenwart des Leibes als einer Relation des himmlischen Christus zur Hostie gebührend in Acht behält. Alles ist jetzt klar, die Transsubstantiation bleibt, aber sie bleibt in einem dem eigentlichen Gedanken fremden Sinn. Es kommt nur auf eins an, dass Christus in der Abendmahlshandlung gegenwärtig gedacht wird. Und nicht einmal auf die Gegenwart des Leibes kann im Sinn des Duns sonderliches Gewicht gelegt werden.

17. So ist es freilich klar, dass und wie die Verwandlung auch in eine präexistierende Substanz stattfinden kann. Aber niemand kann Duns nachsagen, dass er es sich zu leicht mache. Der gefundene Gedanke muss noch gegen eine Anzahl von Einreden geschützt werden. Man könnte nämlich leugnen, dass dies wirklich als Transsubstantiation bezeichnet werden könne, da der Terminus nicht die Substanz, sondern die Gegenwart ist. Man kann weiter einwenden, dass der Terminus ad quem, also der Leib, hier einer Ortsveränderung unterliege, die früher

geleugnet wurde. Und man kann schliesslich meinen, dass auf diese Weise soviel praesentialitates des Leibes, als Verwandlungen geschehen, anzunehmen seien (23). Aber diese Gedanken beweisen nichts. Gegen den ersten Einwand ist aufrecht zu erhalten, dass allerdings eine Substanz den Terminus ad quem bildet, wenn es auch nicht ein esse substantiale novum, sondern eine praesentia nova ist. Eine gewisse Änderung an dem himmlischen Leib durch Annahme der neuen lokalen Beziehung ist allerdings zuzugestehen. Das hat Duns ja schon früher gelehrt (s. oben S. 369 f.). Was aber die Wahrheit der Gegenwart anlangt, so ist es doch im Grunde die Gegenwart des einen Leibes bei dem einen Brot, die sich teilt in viele Einzelerscheinungen (23).

Das Resultat ist also: eo modo terminus prior convertitur in terminum posteriorem, quomodo terminus posterior succedit termino priori; sed terminus posterior non succedit secundum esse simpliciter, sed secundum esse hîc praesens pani praeexistenti; ergo nec panis convertitur nec transit in corpus Christi, nisi secundum esse hîc praesens pani praeexistenti (24, s. noch § 58 ad 4). Freilich gesteht Duns selbst zu, dass nach dieser Theorie an ein wirkliches Aufhören des Brotes durchaus nicht zu denken ist. Die Kirchenlehre von der Transsubstantiation ist also glücklich so präpariert worden, dass sie sich mit der Konsubstantiation aufs beste verträgt! Soll aber die Brotsubstanz aufhören, so bedarf es einer weiteren mutatio. Mit einem responsionem quaere! schliesst Duns (24).

18. Diese responsio wird im folgenden gesucht, indem die Frage S. 379 wieder aufgenommen wird, ob das Brot im Abendmahl annihiliert werde (quaest. 4)? Dies scheint wahrscheinlich zu sein, da ja Leib und nicht Brot nach der Konsekration da ist; ist das Brot nicht da, so scheint es nicht mehr zu sein. Dem schöpferischen Akt Gottes, der Sein hervorbringt, korrespondiert die Vernichtung von einem anderen Seienden; allerdings aber sei Vernichten kein göttliches Werk (quaest. 4, 1. 2). Den Weg zur Darlegung seiner eigenen Ansicht bahnt Duns sich durch eine kritische Analyse der Ideen von Heinrich, Ägidius und Varro. Nach Heinrich ist das Brot

nach der Verwandlung nicht nichts, sondern etwas; natürlich aber nicht was es früher war, denn das hat eben durch die Verwandlung aufgehört, sondern es ist etwas als das, was verwandelt wurde. Dies genüge nicht zur Widerlegung der Annihilation, denn die Verwandlung scheine doch das Nichtsein des einen Terminus zu bedingen, da dieser dem anderen Terminus inkompossibel ist. Sodann hat das Brot doch keine aliquitas im Leibe Christi, wie andererseits der Leib das bleibt was er war, also könne auch von einem weiteren Sein des Brotes nach geschehener Wandlung nicht wohl geredet werden (§ 3. 4).

Ägidius hat gemeint, das Brot werde nicht vernichtet, da es wie der Leib Materie ist und in diese übergeht; so wenig also eine Schöpfung, so wenig finde eine Vernichtung statt (5). Allein wäre das richtig, so würde überhaupt, solange Körperlichkeit besteht, die Annihilation des Brotes unmöglich sein. Andererseits würde hienach, auch wenn die Annihilation vorausgesetzt wird, das Brot doch potenziell in der Materie des Leibes Christi bleiben. Dann kann aber auf diesem Wege die Annihilation unmöglich widerlegt werden (ib.). Varro endlich hat gemeint, es bleibe nach der Verwandlung nichts vom Brote nach, doch werde deshalb das Brot nicht annihiliert, da nicht das Nihil das Ziel der Wandlung sei. Aber hiegegen könne doch gesagt werden, dass durch die Wandlung immerhin die nihileitas des Brotes vorausgesetzt werde (6). Freilich aber ist nicht das nihil purum ein Terminus im Vorgang der Transsubstantiation, während bei der Annihilation es darauf ankomme, dass von dem terminus a quo nichts im terminus ad quem übrig bleibe (8. 9).

Immerhin scheint Duns der Annihilation zuzuneigen, denn was sich schlechtweg als nichts zeigt, ist nichts etc. (10). Man könnte die Sache etwa so vorstellen: es folgt dem esse panis simpliciter ein non esse simpliciter, wobei per accidens konkurriert die praesentia corporis Christi hîc. Die Vernichtung des Brotes hat also mit der Wandlung nichts zu thun; es würde nur anzunehmen sein, dass wo die adduktive Transsubstantiation den Leib Christi gegenwärtig machte, unabhängig von ihr, zeitlich aber zusammenfallend, eine Annihilation der

Brotsubstanz stattfinde. Bei der produktiven Transsubstantiation könne man ein gewisses Bleiben dessen, aus dem etwas wurde, in dem was daraus wurde, vorstellig machen. Bei der adduktiven Form aber sei ein Beweis gegen die Annihilation unmöglich, — mehr sagt Duns hier nicht (14).

19. Damit ist aber die Transsubstantiationslehre des Duns zum Ziel gekommen. Es findet freilich ein Übergang einer Substanz in die andere statt, aber nur im Sinn eines transitus zum hîc esse. Wie nun der Leib durch diese mutatio positiva nur ein hîc esse, nicht das esse erhält, so wird entsprechend die mutatio deperditiva am Brot sich nur auf das hîc esse, und nicht das esse erstrecken: non deperdit panis esse simpliciter, sed esse hîc. Wie Christi Leib eine neue Gegenwart erhält, ohne die alte zu verlieren, so verliert das Brot die alte Gegenwart, ohne eine neue zu erhalten. An sich könnte also das Sein der Brotsubstanz aufrecht erhalten bleiben. Soll aber das esse substantiale des Brotes verloren gehen, so geschieht das nicht durch die Wandlung, sondern alia desitione; diese annihilatio hat mit der conversio, wie Duns immer wieder hervorhebt, nichts zu schaffen (15).

Überschlägt man die ganze Gedankenentwicklung, die wir bisher kennen lernten, so ergibt sich ein klarer und einfacher Zusammenhang: Nach Gottes Ordnung nimmt der Leib Christi zur konsekrierten Hostie eine besondere Beziehung ein, die Wandlung bewirkt das Hiersein jenes Leibes. Nur ein Gedanke will sich diesem einfachen Zusammenhang nicht einfügen, das ist die Annihilation des Brotes. Allein dieser Hypothese, zu der Duns sich übrigens nicht ausdrücklich bekennt, kommt in dem Zusammenhang seiner Gedanken keine erhebliche Bedeutung zu. Sie ist deutlich als Verlegenheitsauskunft zu erkennen; schon dadurch, dass sie grade der von Duns so liebevoll behandelten Anschauung von dem Bleiben der Brotsubstanz widerspricht. Man versetze sich in die Lage des Duns. Die Orthodoxie verlangte den Verzicht auf die Brotsubstanz. Dieser Verzicht konnte aber nur auf zwei Wegen erreicht werden, entweder durch die Annahme der vulgären produktiven Transsubstantiation, oder durch die Hypothese der Annihilation. Jener Weg war Duns schlecht-

hin durch seine Gedanken von der Gegenwart des Leibes verlegt, so musste er sich dazu bequemen, auf die Annihilation als Ausweg hinzuweisen. So sicher aber die Konsubstantiationstheorie ihm die allein sympathische war, so sicher ist die jener entgegengesetzte Annihilationshypothese nur als logisches Manöver zur Aufrechterhaltung des Scheines der Übereinstimmung mit der Kirchenlehre zu beurteilen. Man beachte noch die Geflissentlichkeit, mit der Duns immer wieder hervorhebt, dass das Transsubstantiationsdogma keineswegs den Untergang der Brotsubstanz fordere!

Duns schliesst seine Erörterung mit einer Betrachtung über den sprachlichen Ausdruck des Wandlungsprozesses. Man könne dazu nicht das Verbum esse brauchen, aber ebenso wenig fieri im Sinn des Geformtwerdens oder posse, da das Brot weder der Leib ist, noch Leib wird, noch Leib sein kann (quaest. 5, 1). Wohl aber kann man sagen: ex pane fit corpus (quaest. 6, 1).

20. Doch eine mühsame Erörterung wartet noch des Lesers: die Brotsubstanz soll annihiliert werden, die Accidenzien bleiben, bestehen sie nun ohne Subjekt, d. h. ohne einen Träger, an dem sie haften, im Abendmahl? So sehr die Logik und der Augenschein diese Frage zu verneinen erheischen (dist. 12 quaest. 1, 1. 2), so sehr muss sie im Rahmen der Vernichtung der Brotsubstanz gestellt werden. Alexander und Thomas meinten, dass wenn von einem zusammengesetzten Sein ein Accidenz losgelöst wird, es von Gott ein neues Subjekt erhalte, da doch nicht mehr das ganze Sein des Zusammengesetzten sein Subjekt bleiben könne. Nach Heinrich erhält es eine gleichsam übernatürliche Kraft, vermöge welcher es per se bestehen könne. Gegen beides wendet Duns ein, dass es logisch unmöglich sei. Soll das Accidenz abgetrennt werden, so hat es sein eigenes Sein, das vor dem neuen Subjekt besteht. Zudem müsste letzteres doch irgendwie entstehen und selbst etwas sein, sei es Substanz oder Accidenz. Aber wie entsteht es und was ist es? Mag es übernatürlich entstehen, so muss es doch im konkreten Zusammenhang etwas Natürliches werden, wie auch der Blinde, dem übernatürlich das Augenlicht wieder wurde, natürlich sehen würde (ib. 3. 4).

Wie immer, so bahnt sich auch hier Duns den Weg durch

logische Distinktion. Das Wort Accidenz kann in verschiedenem Sinn gebraucht werden. 1) Der Begriff als solcher genommen fasst notwendig in sich, dass das Accidenz einem anderen als seinem Subjekt anhaftet, denn es gehört zum genus respectus extrinseci advenientis (5. 6). 2) Das Accidenz als accidens respectivum drückt, wie paternitas, similitudo, eine konkrete Beziehung aus (8). In diesem wie jenem Sinn kann das Accidenz nicht ohne ein Subjekt, an dem es haftet, gedacht werden; 3) Nun kann es aber auch als etwas Absolutes gedacht werden; so kann es sein oder nicht sein in einem Subjekt, wird aber notwendig die Hinneigung zu einem Subjekt haben: necessario inest aptitudinaliter (5). Es könnte also etwa das Accidenz albedo vorgestellt werden als etwas Absolutes, was als solches zu keinem anderen als seinem Subjekt Beziehung hätte (9). Dem gegenüber kann nun nicht gesagt werden, dass die Inhärenz zur Essenz der albedo gehöre. Jene Inhärenz ist ein respectus, ein solcher aber kann nicht intrinsice zur quidditas der albedo gehören (12. 14). Die Inhärenz der albedo ist also nicht identisch mit der albedo (18). Trotzdem dass nun der respectus inhaerentiae später ist, als die albedo selbst, kann doch nicht gefolgert werden: also bedarf die albedo keines terminus respectus, denn es kann etwas abhängig sein von dem terminus respectus, nicht aber vom respectus selbst, wie etwa die Substanz des Steines nicht abhängen kann von der Beziehung Gottes zum Stein, wohl aber von Gott selbst (20). Doch muss auch zugestanden werden, dass die Inhärenz der albedo inhäriert, denn nur so begreift man ihre Tendenz zur Adhärenz und zwar ist diese Inhärenz der Inhärenz nicht verschieden von dieser selbst (18). Aber das heisst nicht, dass die Inhärenz dem Accidenz schlechthin notwendig ist. Soll dasselbe als ein Absolutes gedacht sein, so wird es Accidenz durch einen respectus extrinsecus adveniens. Diese Vereinigung ist aber eine zufällige, da nämlich Gott beide Absolute, die sich verbinden, auch für sich hätte bestehen lassen können (21). Zusammenfassend können wir also sagen: die Inhärenz gehört nicht zum Wesen des Accidenz, sofern ein solches absolut gedacht werden kann. Die Inhärenz inhäriert vielmehr dem Accidenz, wobei letzteres die Tendenz auf Inhäsion hat.

Es handelt sich weiter um die Frage, ob jedes Accidenz ohne Subjekt sein könne? Nach Duns ist hier zu unterscheiden zwischen dem nächsten und dem letzten Träger des Accidenz. An sich könne in letzterem Verhältnis nur eine Substanz, in ersterem auch ein Accidenz als Subjekt eines Accidenz in Betracht kommen. Natürlich könne aber auch jedes Accidenz als absolut oder subjektlos gedacht werden. Ebenso ist aber sicher, dass ein Accidens respectivum nicht entraten kann des Subjektes zweiter Art, indem keine Beziehung möglich ist, ohne dass sie alicuius und ad aliquid sei. Allerdings ist dies Verhältnis nicht im Accidenz als solchem begründet, sondern tritt als Relation zu demselben hinzu (dist. 12 quaest. 2, 14). In diesem Fall wäre aber das Subjekt des Accidenz selbst wieder ein Accidenz, nämlich die habitudo ad terminum.

21. Wendet man diese Unterscheidungen auf das Abendmahl an, so handelt es sich darum, ob man die Quantität für eine essentia absoluta hält, die sich sonach essentiell von der Qualität unterscheiden würde. Dies sei die communis opinio. In diesem Fall müsste man sich die Quantität als absolutes Accidenz, d. h. subjektlos im Abendmahl bestehend denken, während die Qualität ihr Subjekt an dem Accidenz der Quantität haben könnte. Also würde nach Aufhören der Substanz die Quantität des Brotes als solche fortbestehen, und dieser würden die Qualitätsbestimmungen des Brotes anhaften. In diesem Zusammenhang macht nun aber Duns ein überraschendes Zugeständnis. Er führt ohne Widerlegung die Auffassung an, dass die Quantität einer körperlichen Substanz nicht essentiell verschieden ist von der Substanz selbst. Dann könnte natürlich nicht davon die Rede sein, dass die Qualitäten der Quantität anhaften, sondern eher könnte man die Quantität der Qualität anhängen (ib. 15). Hier ist die nominalistische Behandlung der Frage [1]) begründet. Die Quantität ist nur der quantitative Leib. Dann wird aber Quantität nur so lange sein, als Leib ist. Der Gedanke verstösst in seiner Konsequenz wider die Transsubstantiation. Er würde aber gut harmonieren mit jener Annahme eines Bleibens der Brotsubstanz. Doch hat Duns sich nicht genauer hiezu geäussert.

---

[1]) Z. B. bei Occam, s. m. Dogmengesch. II S. 189.

Duns fragt weiter, ob die zurückbleibenden Accidenzien dieselben Wirkungen ausüben könnten, die sie an der Substanz hatten? An sich scheint durch Aufhebung des esse auch das agere aufzuhören (quaest. 3, 1. 4). ·Duns weist nach, dass das von der Substanz abgetrennte Accidenz weder das Werkzeug zur Hervorbringung einer Substanz (7. 9), noch auch das principium effectivum zur Entstehung einer Substanz sein kann, da jedes Accidenz seiner Art nach unvollkommener ist als eine Substanz (13). Wohl aber kann solch ein Accidenz thätig sein zur Bewirkung von Accidenzien. Die Qualität nämlich. die abgelöst von ihrer Substanz, bleibt — nämlich der Quantität — muss auch wirkungskräftig sein, denn: ablatio illius subiecti nihil aufert per se principio agendi (17). Also: die Accidenzien wirken nach der Konsekration was sie auch vor derselben, als sie die Substanz zum Subjekt hatten, wirkten.

22. Duns untersucht ferner: ob jede Veränderung, die ein Geschaffenes an den Accidenzien des Abendmahls bewirkt, notwendig das Bleiben der gleichen Quantität voraussetzt? Vier Arten der mutatio sind zu unterscheiden: 1) die lokale Veränderung bezüglich des ubi, 2) der Wandel der Qualität ohne quantitative Änderung, 3) qualitative und quantitative Änderung d. h. secundum rarum et densum, und 4) bloss quantitative Änderung durch appositio oder ablatio. Es ist klar, dass im ersten und zweiten Fall die Quantität — als eine Art Subjekt. an dem sich die qualitativen Mutationen vollziehen — erhalten bleibt (ib. quaest. 4, 19). Schwieriger sind der 3. und 4. Fall (20). Wenn nämlich eine Verdichtung oder Ausbreitung von aussen her bewirkt wird, so scheint doch das von Gott erhaltene Quantitätsaccidenz von einer Kreatur nicht zerstört werden zu können. Soll also in diesem Fall eine neue Quantität angenommen werden, so kann dieselbe nur von Gott direkt gesetzt werden, und zwar so, dass Gott mit der Verordnung der Eucharistie zugleich eine Veränderung der Accidenzien setzte, die eintritt in Gemässheit der Änderung der Accidenzien, wie sie einträte, wenn das Brot zur Zeit der Veränderung noch bestände. Wenn nämlich die Spezies sich konkret als unwandelbar erwiese, so würde dem Glauben sein Verdienst genommen (21). Wenn also jemand die konsekrierte

Hostie zusammendrückt, so tritt ein Wandel der Quantität als solcher ein, der entspricht dem quantitativen Wandel an der nicht konsekrierten, also noch substanziell vorhandenen Hostie. — Im vierten Fall dagegen ist keine Veränderung der Quantität anzunehmen, da bei jeder Teilung wie bei jeder Zufügung die bleibenden Teile als das Subjekt dableiben. D. h. also die Quantität der Hostie bleibt, ob ihre Teile nun bei einander sind oder getrennt werden, ob etwas zu ihnen zugefügt wird oder nicht. Das Resultat ist also, dass eine Änderung der Quantität nur bewirkt werden kann, sofern Gott eine solche als möglich gesetzt hat.

Folgerichtig wird an diese Frage die andere geschlossen, ob nämlich die Accidenzien eine transmutatio corruptiva erfahren können? Thomas hat diese Frage bejaht mit der Begründung, dass die Accidenzien ein der früheren Brotsubstanz konformes esse haben, dass also wie letztere auch erstere korrumpiert werden können (ib. quaest. 5, 2). Das ist offenbar unrichtig, denn indem das esse der Substanz aufgehoben wird, wird keineswegs ein neues jenem konformes esse der Accidenzien gesetzt (3). Aber die Accidenzien können freilich, nach der gewöhnlichen Auffassung, dass sie an der Quantität ihr Subjekt haben, zerstört werden, da diese dann doch nachblieben. Schwieriger wird aber die Sache bei der anderen Annahme, die Duns wieder ernsthaft ansetzt, dass Quantität und Substanz nicht von einander unterschieden sind, denn hier bliebe bei Zerstörung der Accidenzien, die ja nach dieser Anschauung kein von der Substanz verschiedenes Sein haben, nichts, also auch nicht die Quantität, nach (4). Duns' Meinung ist die, dass nach Zerstörung der Qualitäten die Eucharistie überhaupt aufhört, da sie nach Gottes Willen eben nur unter diesen Qualitäten bestehen soll (4).

23. Kann nun aber für diesen Fall die Wiederkehr einer gewissen irdischen Substanz angenommen werden? Man meint, dass das Brot wiederkehre, sobald jene zur Eucharistie notwendigen Bestandteile aufhören. Aber wann sollte das eintreten? Etwa in dem Moment, da die neue Substanz da ist, dann wären in jenem Moment doch wohl Brot und Nichtbrot bei einander; oder früher, dann wären Eucharistie und Brot-

substanz zugleich da. Die Schwierigkeit besteht darin, dass man nicht recht angeben kann, wann das Brot, d. h. seine Accidenzien aufhören Brot zu sein; und wie soll dann, wenn diese aufhören, grade das Brot zu sein anfangen (ib. quaest. 6, 3. 4)? Hier will Thomas durch die Annahme eines schöpferischen Aktes helfen, der eine neue Substanz hervorbringe (5). Aber auch dann bleibt die Schwierigkeit, dass man den Eintritt der neuen Substanz nicht vorstellig machen kann. Weder kann sie im letzten Moment des Bestandes der Eucharistie entstehen, da sie dann mit jener zugleich da wäre, was gegen die Transsubstantiation verstiesse, noch kann man annehmen, dass sie erst im Moment ihrer generatio die corruptio der Spezies bewirke, da das in ihrer generatio nicht liegt, noch kann man sie überhaupt denken, da ihr die Form fehlen würde, was wieder ein überflüssiges Wunder erheischte (5). — Duns selbst beantwortet die Frage so: Einige Änderungen in den Qualitäten können eintreten, ohne den Bestand der Eucharistie zu schädigen (11). Jede Änderung, die ein incompossibile pani, wenn es geblieben wäre, nicht bewirkt, wie jede Änderung der Qualität bezüglich der rarefactio und condensatio, würde die Eucharistie nicht aufheben, wohl aber jede Änderung, die das Brot, wenn es da wäre, zerstörte, wie etwa die Zerstörung des Brotes resp. seiner Spezies durch Feuer. In letzterem Fall wäre die Eucharistie zerstört, auch wenn die Quantität des Brotes erhalten wäre, da die Eucharistie zu ihrem Bestand nicht nur der Brotquantität, sondern auch der übrigen Accidenzien bedarf (13). Bleibt nun aber die Quantität nach, so hat alles, was übrig bleibt, an ihr sein Subjekt (11). Wird aber auch die Quantität zerstört, so muss freilich eine neue Substanz als Inbegriff des in der corruptio Nachbleibenden eintreten. Diese lässt Gott direkt entstehen im Moment der Korruption. Hatten nämlich die Spezies ihr Subjekt, solange Eucharistie war, an dieser, so ist klar, dass in dem Moment des Aufhörens derselben ein neues Subjekt eintreten muss. Diese Substanz muss dann aber so beschaffen sein, dass sie zu den übrig gebliebenen Accidenzien passt (13). Also sind drei Fälle zu unterscheiden: 1) geringere Veränderungen der Brotaccidenzien bewirken kein Aufhören der Eucharistie;

2) erheblichere Veränderungen bringen, solange die Brotquantität erhalten bleibt, keine neue Substanz hervor, obgleich die Eucharistie aufhört; 3) hört aber das Brot nach Quantität und Qualität auf, so ist nicht mehr Brot da, sondern eine neue Substanz, die dem Brot nach Massgabe der von ihm übrig gebliebenen Accidenzien entspricht.

24. Die Erörterung dieser Distinktion ruht auf der Hypothese der Annihilation der Brotsubstanz. Die Frage ist, was nach der Aufhebung der Brotsubstanz das Subjekt der übrig bleibenden Accidenzien ist? Das Accidenz kann absolut gedacht werden, aber immer nur mit der Tendenz auf Inhäsion an einem Subjekt. So wird dann die Quantität des Brotes vorgestellt als das Subjekt der sonstigen Accidenzien des Brotes, die nach Zerstörung der Substanz bleiben. Diese Accidenzien können die nämliche Wirkung ausüben, die ihnen zur Zeit des Bestandes der Brotsubstanz zukam. Werden sie aber zerstört, so hört die Eucharistie auf; wenn auch die Quantität zerstört wird, so muss für die übrig bleibenden Accidenzien eine neu entstehende Substanz als Subjekt angenommen werden. Die ganze Betrachtung ruht auf der realistischen Auffassung der Quantität als eines an sich Seienden. Aber Duns kennt auch eine andere Anschauung, nach der die Quantität nichts anderes als das quantitativ gedachte Ding selbst ist. Diese Anschauung wird als möglich zugestanden. Man darf nun sagen, dass nur diese Auffassung der Theorie des Duns entspricht. Ist das Bleiben der Brotsubstanz das Wahrscheinliche (S. 380), bezieht sich demgemäss die Transsubstantiation nicht schlechthin auf das esse, sondern auf das hîc esse, so muss das Subjekt der Accidenzien in der res quanta selbst erblickt werden. Man kann das dann etwa so denken: für die fromme Betrachtung ist als Substanz in der Eucharistie nur noch der Leib vorhanden; mag nun immerhin die Brotsubstanz fortbestehen, die religiöse Betrachtung bemerkt nur noch die sinnenfälligen Accidenzien, sie sieht nicht mehr das Brot als solches, sondern nur noch ein gewisses Quantum, das ihr als Subjekt für die übrigen Accidenzien genügt. Wird dies Quantum vernichtet, dann hört auch das Bewusstsein von der Eucharistie auf, dann sieht man nur eine neue irdische Substanz in dem Übrig-

bleibenden. Diese Lösung entspricht vielleicht der Unklarheit, die Duns, wohl nicht ohne Absicht, über seinen Gedankenzusammenhang verbreitet. Die Substanz bleibt, aber sie bleibt auch nicht; hinsichtlich der Beziehung zu den Accidenzien vertritt die Quantität sie, die Quantität aber darf auch als das quantitative Ding selbst gedacht werden; die Substanz wäre da, aber was von ihr in Betracht kommt, wäre bloss die Quantität samt den ihr anhaftenden Qualitäten. Hierauf führen die Grundideen des Duns über die Transsubstantiation.

25. Nachdem wir so erkannt haben, was es im Sinn des Duns um die Transsubstantiation ist, bleibt schliesslich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der göttlichen und priesterlichen Thätigkeit bei der Konsekration zu erörtern. Hievon redet die 13. Distinktion. Duns beginnt mit der Frage, ob der Leib Christi nur durch eine actio Gottes konfiziert werden könne? Nach dem allgemeinen Sakramentsbegriff (vgl. S. 348) ist die Frage zu bejahen; da ja ein unmittelbar Neues eintritt, kann es nur von Gott gewirkt werden (quaest. 1, 3). Nun kann aber doch gefragt werden, ob hier, da doch nur eine neue Relation zu früher Seiendem, nicht aber ein neues Sein hergestellt wird, ob hier eine göttliche Aktion notwendig ist? Andererseits scheint es aber gleichgiltig zu sein, ob die Verwandlung etwas in ein praeexistens oder ein non praeexistens umwandelt (ib. § 3). Zunächst ist hier die Unterscheidung der Begriffe actio und relatio festzustellen. Die Actio wie die Relatio sind nicht forma absoluta, da sie nicht für sich bestehen können (§ 5. 6). Beide unterfallen dem Gesichtspunkt des respectus, wobei letztere ein respectus extrinsecus adveniens, erstere ein respectus intrinsecus adveniens ist (9). Nun ist weiter bei jeder Actio zu unterscheiden das agens (Subjekt) und das passum (Objekt). Ist nun die Actio ein hinzutretender respectus, so fragt sich es, ob sie zum Subjekt oder Objekt hinzukommt. Darauf ist zu sagen, dass sie zu beiden kommt (10). Es kann aber unter Actio sehr Verschiedenes verstanden werden, nämlich 1) die operatio, wie intellectio und volitio, 2) ein respectus, und zwar der respectus producentis ad productum, oder 3) educentis ad eductum, 4) die res acta, sofern sie von einem anderen hervorgebracht ist,

5) der respectus transmutantis ad transmutatum (12). In letzterem Sinn ist aber in die Relation eingeschlossen sowohl das Verhältnis des ändernden Subjektes zu seinem Objekt als die passive Änderung des Objektes (13). Streng genommen sind nun aber auf Gott nur zwei Kategorien anwendbar, nämlich die Kategorie der Substanz und der Relation (17), nicht aber die actio. Gottes Thun ist nämlich totalis productio, bei einer solchen fehlt aber das passum im Sinn des potenziell gestaltbaren Objektes. Immerhin könne man aber auch von göttlicher actio reden, nicht freilich im strengen Sinn, aber doch so, dass das Betreffende in Gott der menschlichen Aktion korrespondiert. Blicken wir jetzt auf die Conversio, so ist soviel klar, dass wir sie als Relation zu denken vermögen. Dagegen scheint bezweifelt werden zu können, dass diese Relation mit dem menschlichen Handeln verwandt ist: wird nämlich die Substanz so verwandelt, dass die alte aufhört zu existieren, so ist kein passives Objekt der Wandlung vorhanden, und scheint also diese selbst auch nicht als actio vorgestellt werden zu können. Allein wenn man sich daran erinnert, dass der eigentliche Zweck der Conversio in der Setzung einer praesentia nova des Leibes bestand, so kann man die Wandlung des hîc esse als eine passio in corpore ansehen und dann allerdings von einem gewissen Handeln reden (19). Auch hier ist der Duns eigentümliche Transsubstantiationsgedanke deutlich erkennbar.

Demnach kann die Wandlung als göttliche Aktion bezeichnet werden. Aber bedarf es einer solchen? Diese Thätigkeit scheint doch auch von einem Menschen vollzogen werden zu können, da der Mensch auch göttliche Werke, sofern sie nicht formell unendlich sind, ausführen kann. Dies Schaffen von Kreaturen scheint auch nicht unendlich zu sein, da sonst alle Vollkommenheit darin beschlossen sein müsste. Und wenn der Mensch die Substanzen verändern könne, müsse er doch auch die Wandlung zu vollziehen im stande sein (30). Allein diese Erwägungen scheitern daran, dass der Mensch nie über das Sein als solches verfügt. Weiter aber muss, da Gott in seinem Handeln selig ist, dasselbe freilich unendlich sein, allerdings nicht in extensivem, sondern in intensivem Sinn (31). So wenig man daher der Kreatur die Wandlung beizulegen

genötigt ist, so wenig kann mit Thomas behauptet werden, die Kreatur sei die instrumentale Ursache der Wandlung (§ 34 ff.). Der Priester oder die prolatio verborum kann nur insofern Ursache der Wandlung genannt werden, als er nach Gottes Pakt die dispositio necessaria für die von Gott vollzogene Wandlung herstellt, nicht aber so, dass sein Thun an sich jenes Ziel erreichte, wie das vom instrumentalen Handeln gesagt werden kann (40). Das ist die Antwort des Duns. Sie folgt konsequent aus seiner allgemeinen Anschauung von den Sakramenten.

26. Die letzte Frage, die Duns erörtert, ist die: ob jeder Priester, der die Intention zur Konsekration hat und sie an der rechten Materie vollzieht, konsekrieren kann (dist. 13 quaest. 2)? Diese Frage ist zu bejahen, sofern das posse ordinate facere bei dem betr. Priester vorausgesetzt wird. Er muss also sacerdos sein, er darf nicht stumm sein, sondern muss die Konsekrationsworte auszusprechen vermögen (§ 3. 4). Dies gilt auch von dem degradierten Priester. Zwar sagt man, derselbe habe das priesterliche Privilegium verloren, indem er der Staatsgewalt überliefert werde. Nun aber überliefert in diesem Fall die Kirche, und die staatliche Gewalt handelt nur als Dienerin des kirchlichen Richters. Also kann das priesterliche Privilegium hiedurch nicht aufgehoben werden. Aber auch dem Schismatiker und Häretiker — von letzterem heisst es: quod plus est — kann die Fähigkeit zu konsekrieren nicht abgesprochen werden, sofern auch der Häretiker, selbst wenn er credit eucharistiam nihil valere, immerhin im allgemeinen die Intention haben kann, die Einsetzung Christi und die Ausführung derselben durch die Kirche auch seinerseits zu vollziehen (§ 5).

Nachdem so im allgemeinen gezeigt worden, worauf das posse ordinate facere beruht, muss weiter betrachtet werden, wie der einzelne hieran Teil hat. Er muss frei sein von einer culpa mortalis, wovon früher die Rede war (vgl. dist. 5 quaest. 2; dist. 8 quaest. 3); er muss nüchtern sein (cf. dist. 8 qu. 3), sodann frei sein von einer durch kanonische Strafen bewirkten prohibitio ministrandi, sei es dass dieselbe wegen Verbrechen oder Gebrechen erfolgte (7. 8). Die igno-

rantia iuris entschuldigt weder in diesem noch dem anderen Fall, dass ein Laie konsekrieren will (von ihm gilt: peccat mortaliter et nihil facit, irregularis est), da man ja verpflichtet ist, dies Recht zu kennen. Die Strafe der Irregularität trifft den Priester wie den Laien für unbefugtes Konsekrieren. Wohl aber kann eine ignorantia facti den betr. Priester entschuldigen, wenn er etwa nicht sicher wusste, dass ihm wegen Exkommunikation oder ähnlichen Gründen etwas verboten sei (10). Die kleine Exkommunikation verhindert nicht an der Konsekration, wenngleich sündigt wer mit ihr behaftet, celebriert (11). Ein öffentlicher notorischer Sünder begeht eine Todsünde durch die Konsekration, indem er Ärgernis gibt; dagegen ist ein Simoniacus irregularis (11).

27. Damit können wir unsere Darstellung der Abendmahlslehre des Duns Scotus beschliessen. Wie wir es bei der sich nun anschliessenden Busslehre thun werden, haben wir hier allen verschlungenen Pfaden der Dialektik unseres Autors folgen müssen. Denn wie jene, so bietet auch die scotistische Abendmahlslehre den Schlüssel zum Verständnis der späteren Entwicklung dar. Duns hat gezeigt, in welche Verwirrungen die Transsubstantionslehre stürze, und wie man an dem Dogma der Transsubstantiation festhalten und doch die Wandlung aufgeben konnte. Er hat eine Lehrform zuerst energisch verteidigt, die dann durch die Vermittlung von Occam, d'Ailli und Biel für Luthers Auffassung von Bedeutung wurde.[1])

4. Die Busse.

1. Kein Stück aus der Geschichte der mittelalterlichen Theologie beansprucht bei dem protestantischen Dogmatiker und Dogmenhistoriker ein so grosses Interesse als die Geschichte des Busssakramentes. Denn nicht nur hat die Reformation an einer Kritik der mittelalterlichen Busslehre ihren Anfang genommen, man kann vielmehr die zentralen und

---

[1]) Man kann diese Abhängigkeit auch bei Wiclif wahrnehmen: Conversio illa non destruit naturam panis . . ., sed facit praesentiam corporis Christi et tollit principalitatem panis, ut in corpore Christi colligatur tota intentio adorantis (de eucharistia ed. Loserth p. 100). Das sind scotistische Gedanken oder Stimmungen, vgl. oben S. 393f.

wesentlichen Gedanken derselben als einen Ersatz des Busssakramentes bezeichnen. Die Begriffe der Reue und des Glaubens, der Rechtfertigung und Gnade, der guten Werke und des Lebensideals, wie sie der Protestantismus ausgebildet hat, bilden das Gegenstück zu den religiösen Vorgängen, die das Busssakrament in sich beschloss, und sie haben unter diesem Gegensatz ihre besondere Prägung empfangen. Die Reue, die an den zehn Geboten erzeugt werden soll, bildet die Voraussetzung der segensreichen Wirkung dieses Sakramentes. Die Beichte war im ausgehenden Mittelalter immer mehr mit einem Glaubensexamen an der Hand der zwölf Artikel des Apostolikums verbunden worden. Die Absolution des Priesters bewirkt aber die Rechtfertigung des Sünders oder die Gnadeneingiessung; dies ist der solenne Ort zur Behandlung der Rechtfertigung. Endlich aber befasst die Satisfaktion die Verpflichtung zu bestimmten frommen Werken in sich. In diesen Werken stellt sich aber zugleich das asketische Lebensideal der mittelalterlichen Frömmigkeit dar. Indem also das Busssakrament von dem Protestantismus gesprengt wurde, wurde die ganze mittelalterliche Auffassung des religiösen Lebens aufgehoben, und war es notwendig, für dieselbe einen entsprechenden Ersatz aufzustellen. Der liegt aber in der evangelischen Rechtfertigungs- und Heiligungslehre vor.

2. Wir wenden uns nun der Busslehre des Duns Scotus zu, indem wir auch hier der Darstellung in dem Opus Oxoniense folgen (IV dist. 14–22).

Die Sünde im Menschen soll zerstört werden. Ist dazu die Busse erforderlich und ist sie fähig, das zu leisten?

Die Sünde bestimmt Duns bekanntlich in bloss negativer Weise. Sie ist ein Defekt im Willen, das Fehlen der rectitudo an der Handlung, sowie das habituelle Fehlen des schuldigen Gnadenbesitzes (IV dist. 14 quaest. 1 § 3; dist. 22 quaest. unica § 3 cf. II dist. 37 quaest. 1 § 6 f.). Geht nun aber auch die einzelne sündige That vorüber, so bleibt doch quaedam iniustitia habitualis im Menschen nach. Nun kann diese aber nicht den spezifischen Charakter des Sünders ausmachen, müsste doch sonst der, welcher eine Todsünde beging, dem gleichzuachten sein, der ihrer zweitausend hinter sich hat, denn jede

Todsünde tilgt den ganzen Gnadenbesitz im Menschen aus. Aber auch durch den Gedanken einer realen, nicht bloss ideellen, der Seele immanenten Beziehung ad poenam debitam illi culpae (§ 4), kann der Charakter des Sünders nicht bedingt sein. Einerseits ist nämlich der Bestand einer solchen der Seele immanenten Beziehung nicht erweisbar, andererseits könnte dieselbe nur von Gott gesetzt sein, auf Gott könnte aber nicht zurückgehen, was den Menschen zum Sünder macht (ib. § 5). Sonach kann man sagen, dass eine Todsünde, die vorübergeht, nichts eigentlich Reales im Menschen zurücklässt. Freilich bleibt ein habitus vitiosus als die Disposition zur Sündenthat nach, aber dieser ist nicht Sünde, da er auch im Gerechtfertigten noch besteht. Er würde geradezu allmählich verschwinden, wenn er nicht durch fortgesetzte Sündenakte erhalten würde. Der Sünder würde aber Sünder genannt werden, auch wenn er in alle Ewigkeit nicht sündigte, also liegt hier keine reale, sondern nur eine ideelle Beziehung vor.

Sünder bleibt der Sünder also weder durch den sündhaften Habitus, noch durch eine innere Beziehung zur Strafe, Sünder ist er vielmehr vermöge der ideellen Beziehung, die Gott zwischen der Sünde und Strafe geordnet hat (§ 6). Solange er ein puniendus ist, ist er Sünder. Propter peccata transeuntia nihil est aliud abiectio istius nisi reprobatio vel repulsio in voluntate divina et in peccatore relatio rationis ut abiecti vel reprobati, ad talem et talem poenam ordinati. Die Meinung des Duns wird klar an einem Gleichnis: Wer den Fürsten beleidigt, erleidet dadurch keine innere und reale Veränderung; die Änderung besteht nur darin, dass der Fürst ihn hinfort zur Strafe bestimmt.

Also nach vollbrachter Sündenthat bleibt von ihr im Menschen als das, was ihn zum Sünder macht, die ordinatio ad poenam nach. Man führt dieselbe auf den göttlichen Zorn zurück. Dieser Begriff fasst aber keine Affekte in sich, sondern bezeichnet den göttlichen Willen, den zu strafen, der sich gegen sein Gesetz vergangen hat. Nihil enim aliud est offendi vel irasci in deo quam velle vindicare ista poena; et licet deus dicatur figurative iratus vel offensus, tamen accipiendo istam rationem irasci pro velle vindicare, exclusa passione conco-

mitante istud velle, deus formaliter est iratus vel offensus, quia formaliter est volens vindicare peccatum commissum contra legem suam (§ 7). Man sieht, wie der Gottesbegriff des Duns hier durchschlägt. Wie jedes Verdienst als solches nur kraft des göttlichen Willens anerkannt wird, so besteht das Wesen der Sünde zuhöchst darin, dass Gott sie als das zu Strafende ansieht.

Nun spricht aber das apostolische Symbolum von einer „Vergebung der Sünden". Es muss also eine solche geben, d. h. dies von der Sünde in uns Nachbleibende kann getilgt werden. Die Notwendigkeit der Sündenvergebung ergibt sich auch von der Betrachtung her, dass Prädestinierte in Todsünden fallen, wie David oder Petrus. Sind sie prädestiniert, so ist dadurch ihr Heil absolut sicher gestellt. Es kann dasselbe aber nur deleto peccato erlangt werden. Und da weiter die Seligkeit zusammen mit jener Strafverhaftung nicht bestehen kann, so muss ihrem Eintritt die Vergebung der Strafe vorangehen (§ 8).

3. Aber dieser Gedanke der Sündenvergebung ist zu ergänzen. Die potentia ordinata Gottes bedingt nämlich, dass Vergebung nicht stattfindet sine poena vel aequivalente in acceptatione divina. Der sündige Mensch als solcher steht unter Gottes Zorn als dem velle punire, bezw. als dem aliquid sufficiens ad placandum exigere. An dieser Regel ist festzuhalten, quod non potest reliqui in universo aliqua culpa, cui non correspondeat poena ordinativa (§ 9).

Die Sündenvergebung Gottes setzt also voraus, dass seinem Zorn Genugthuung werde, oder dass Gott das velle punire aufheben könne. Dies kann nun bloss durch eine poena vel punitio voluntaria erreicht werden. Nur die freiwillig ertragene Strafe zerstört die Schuld, keineswegs aber die zwangsweise vollzogene (§ 10). — Kann aber eine Strafe überhaupt freiwillig ertragen werden? Diese Frage sei zu bejahen, sowohl indem man den Begriff der Freiwilligkeit als ein Nichtwiderstreben und geduldiges Ertragen, wie als ein williges Annehmen und endlich als ein williges Verursachen, sei es als die nächste Teilursache, die nicht auf diesen besonderen Effekt abzielt, sei es als entfernte Prinzipalursache, die auf jenen Effekt ge-

richtet ist — versteht. In letzterer Hinsicht ist klar, dass der Wille den Schmerz oder die Traurigkeit über die Sünde verursacht, indem er das Objekt, das sündige Lust erzeugt, zugleich will und nicht will (§ 12). Beides wirkt zusammen zur Erzeugung der Traurigkeit. Das kann nun aber so vorgestellt werden, dass der Wille gerade den Konkurs des Wollens und Nichtwollens beabsichtigt, um hieraus eine tristitia puniens zu erzeugen. Und zwar ist der Wille hier in der Weise der entfernteren Ursache wirksam. Konkret ist die Sache dann so zu denken: der Wille lässt den Intellekt ein Gut der Welt samt der daran hängenden Lust betrachten, verursacht aber wie jene Betrachtung so zugleich das Nichtwollen von Gut und Lust. So erzeugt er mit jenem Zusammenstoss von Lust und Nichtwollen resp. Unlust die Traurigkeit. Diese ist somit eine von dem Menschen freiwillig übernommene Strafe (§ 13). Und die Möglichkeit einer solchen stand zu beweisen.

Genauer angesehen, enthält der geschilderte innere Vorgang der Selbstbestrafung durch Traurigkeit folgende Momente in sich: dass man die Strafe selbst will, dass man die vollzogene That verabscheut, dass man die auferlegte Strafe aufnimmt und dass man sie geduldig trägt (§ 14). Somit bedarf es zur Zerstörung einer Todsünde der punitio voluntaria vel voluntas punitionis. Dies ist aber die poenitentia als poenae tenentia actualis. Hiebei ist natürlich an die einzelnen actus poenitendi gedacht, die die obigen vier Momente in sich enthalten müssen (§ 17).

Busse ist also die Traurigkeit, die sich aus dem Zusammenstoss der Lust an der Welt mit dem Nichtwollen derselben ergibt. Diese Traurigkeit will der Fromme als Strafe tragen. In ihr wendet sich der Mensch sonach ab von der Kreatur und Gott zu, sie ist das Widerspiel dessen, was in der Sünde geschah (§ 18).

Aber bedarf es einer solchen Selbstbestrafung? Kann nicht Gott, wie ja auch ein erzürnter Mensch, anderen Sinnes werden und so vergeben? Diese Frage ist ebenso zu verneinen, wie die erste zu bejahen ist. Denn Gottes Wille ist in Ewigkeit schlechthin unveränderlich. Er kann nicht anders

als wollen, dass der Sünder gestraft werde. Daher muss die Busse eintreten und dadurch der Sünder verändert werden, damit er nicht mehr dem punire unterstehe (ib. § 19). Freilich kann hier ebensowenig als sonst bei Duns von einer absoluten Notwendigkeit die Rede sein. Nach der potentia absoluta könnte Gott etwa vermöge eines plötzlich im Menschen aufkommenden Liebesdranges, der etwa zum Martyrium trieb, die Sünde vergeben (17). Aber das Normale und Wirkliche ist der Weg der Busse.

Wenn man diese Gedanken überschlägt, so ergibt sich ein deutlicher und einfacher Zusammenhang. Die Sünde macht den Menschen zu einem puniendus. Das ist ihr bleibendes religiöses Wesen. Gott vergibt nur, sofern die Strafe durch Selbstbestrafung getragen wird. Das ist der Reueschmerz. In ihm vollzieht sich die der Sünde gebührende Strafe und dadurch wird das, was von ihr nachblieb im Menschen, getilgt.

4. Die Busse in dem besprochenen Sinne ist als christliche Tugend zu bezeichnen. Und zwar ist die Busse virtus appetitiva, keine intellektuelle Tugend, denn sie entstammt einem Willenstrieb, der sowohl das Wollen als das Denken bestimmt (IV dist. 14 quaest. 2 § 2 ff.). Wiewohl nun der Bussakt auf das Subjekt selbst abzielt und sich an ihm realisiert, fällt die Busse doch nicht unter die Gruppe der appetitiven Tugenden, die auf das Subjekt selbst Bezug haben, wie etwa die Enthaltsamkeit und Tapferkeit. Vielmehr ist sie unter die Gerechtigkeit zu stellen, die ihre Richtung auf anderes nimmt, denn gerade die Realisierung am Subjekt selbst ist bedingt durch die Beziehung desselben zu Gott als dem Gesetzgeber. Die Selbstbestrafung ist also zuhöchst ein auf Gott bezogener Akt der Gerechtigkeit (ib. § 5). Im übrigen gilt die Bezeichnung der Busse als Willenstugend von ihr nach ihrem ganzen Umfang, denn sowohl die Trauer als die Verabscheuung der begangenen Sünden und die willige Übernahme, sowie das geduldige Ertragen der Strafe sind in gleicher Weise vom Willen vollzogene Tugendakte (§ 10—12).

Es kommt hier Duns der Gedanke, dass man die Busse auch als Freundschaftsakt ansehen könne, so dass der Mensch unter dem sittlichen Einfluss Gottes die Versöhnung mit ihm

sucht, zumal der höchste Zweck der Busse nicht eigentlich Strafvollzug, sondern Besserung zu sein scheine (§ 6). Aber Duns will diesen fruchtbaren Gesichtspunkt nicht gelten lassen, denn der Akt der Strafe beruhe auf der durch das Gesetz geregelten Beziehung der Strafe zur Schuld; und nicht die Besserung, sondern die Aufrechterhaltung des Gesetzes sei die eigentliche Absicht der Strafe. Indem auch das Absehen des positiven menschlichen Gesetzes nicht der Gesetzgeber oder sein Vorteil ist, sondern das bonum commune, wird es richtiger sein, die Busse ebenfalls unter diesem rechtlichen Gesichtspunkt zu betrachten und sie nicht dem privaten Nutzen des Gestraften unterzuordnen. Duns bleibt damit dem Gedanken treu, dass zwischen Gott und Mensch nicht ein rechtliches Privatverhältnis besteht, sondern dass dies Verhältnis als das Verhältnis der Unterthanen zu der vom Herrscher erlassenen gesetzlichen Ordnung zu betrachten ist, deren Durchsetzung nicht einseitig dem Wohl der einzelnen, sondern dem Gesamtwohl dient. Da nun aber in dem vorliegenden Zusammenhang der Gesetzgeber — Gott — absolut erhaben ist über das Gesetz, so muss als letzter Zweck der Erhaltung der von Gott gegebenen Rechtsordnung das Wohl Gottes bezeichnet werden. — Als Akt der Freundschaft sei die Busse aber auch deshalb nicht zu betrachten, weil in der Freundschaft die Strafe nicht als ein notwendiges Mittel enthalten sein könnte, ein Freund vielmehr von diesem Mittel in der Regel absehen würde (§ 7).

Somit ist die Notwendigkeit der Busse herzuleiten aus dem notwendigen Zusammenhang, den das Gesetz zwischen Schuld und Strafe herstellt, d. h. also aus der göttlichen Strafgerechtigkeit (§ 8). Duns hat aber an einem anderen Ort (s. oben S. 169 f.) die Gesamtheit aller möglichen Beziehungen Gottes zu der Welt und ihrem Geschehen in den Begriff der göttlichen Liebe zusammengefasst. Wenn in unserem Zusammenhang die Frage nach dem Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit nicht aufgeworfen wird, so liegt hier eine Lücke vor. Aber man wird diese dem grossen Systematiker umso eher vergeben dürfen, als bekanntlich noch heute die Konfusion auf diesem Punkt oft eher grösser als geringer denn bei ihm zu sein pflegt.

Der Bussschmerz als Selbstbestrafung hebt die Schuld oder Strafverhaftung des Sünders auf. Das Resultat ist die „Zerstörung der Sünde". Nun ist aber die Vergebung der Sünde eine That Gottes. Dies ist die Voraussetzung für die obige Darstellung. Demnach muss die Busse in Beziehung zu jenem Gottesthun gesetzt werden. Das kann auf doppelte Weise geschehen, entweder so, dass man sie als vorbereitende Disposition auf die göttliche That der Sündenzerstörung oder als einen letztere begleitenden Akt denkt. In ersterem Sinn genügt ein actus informis, ja es ist nur ein solcher möglich, da ja vor der Gnadenmitteilung die formierende Macht der Liebe dem Menschen fehlt. Dagegen bedarf es im zweiten Sinn eines actus formatus. Im Moment der Zerstörung der Sünde ist nämlich die Liebe da, was aber diese begleitet, würde ein formierter Akt sein (§ 13).

5. Diese Betrachtung führt uns auf den wichtigen Begriff der Attritio. Der Sünder vermag nämlich nach Begehung der Sünde sehr wohl diese als Beleidigung Gottes und Verletzung seines Gesetzes, als Verhinderung des Lohnes und als Ursache der Strafe zu verstehen und mit seinem Willen zu verabscheuen. Hiezu genügt eine allgemeine influentia, ohne dass es der Gnadeneingiessung bedürfte. Iste autem motus dicitur attritio et est dispositio sive meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis, quae sequitur in ultimo instanti alicuius temporis, in quo tempore ista attritio duravit (§ 14). Damit diese Attrition die geeignete Disposition auf die Rechtfertigung werde, bedarf sie der rechten Circumstantiierung (perfecte moraliter circumstantionata). Diese besteht eigentlich nur darin, dass sie eine bestimmte von Gott festgesetzte Zeit über währt. Ist das der Fall, so verdient sie — de congruo — die Gnadeneingiessung und dadurch die Verwandlung der informen Attritio in die formierte Contritio. Nulla potest esse sufficientior dispositio ad istam iustificationem, quam ista attritio perfecte circumstantionata in genere moris, ut tunc in ultimo instanti vel aliquo usque ad quod deus determinavit attritionem debere durare ad hoc, ut sit meritum de congruo ad iustificationem, infunditur gratia, et tunc simpliciter deletur peccatam . . . Idem motus, qui prius fuit attritio, in

illo instanti fit contritio, quia in illo instanti fit concomitans gratiae et ita actus formatus, quia habens secum caritatem quae est forma actus (ib. § 14). Es findet also kraft der Eingiessung der Liebe eine Verwandlung der Attrition in Kontrition statt. Der letzte Grund zur Zerstörung der Sünde ist an und für sich nicht die Kontrition, sondern die von dieser vorausgesetzte Liebe. Gott hat es also so angeordnet, dass die Attrition, wenn sie eine bestimmte Zeit über dauert, als meritum iustificationis angesehen wird, welches ihm Veranlassung gibt, den attritus durch die Gnadeneingiessung in einen contritus zu verwandeln. Übrigens ist für die Attrition nur ein bestimmter Zeitraum erforderlich, nicht aber braucht sie gerade bis in die Beichte hinein zu währen (§ 15). Wenn freilich der Beichtende im entscheidenden Moment einen obex vorschöbe, d. h. eine Todsünde beginge, so würde er wohl — weil nicht disponiert — keine Gnade empfangen (§ 16).

Nur eines bedarf hier noch der Erklärung, das ist das Verhältnis der Gnade zu der Contritio. Logisch betrachtet, bewirkt die Gnadeneinflössung die Kontrition. Aber zeitlich angesehen, geht diese jener voran, freilich in dem gleichen Zeitmoment. Actus qui est contritio in eodem instanti temporis praecedit natura deletionem, licet ut contritio, hoc est ut formatus, sequatur deletionem ordine naturae. Als nächste Disposition ist er der Form, auf die er disponiert, gleichzeitig (§ 16). Der Sinn dieser Sätze ist offenbar der: An sich zerstört die eingegossene Liebe die Sünde, und zwar so, dass sie die Kontrition hervorruft. Aber konkret betrachtet ist es der Akt der Kontrition, der die Sünde austilgt, d. h. also, die Gnade ist die letzte Ursache, aber die Kontrition ist das wirksame Mittel der Sündentilgung. Die Infusion und Kontrition fallen schlechthin zusammen, aber logisch muss man jener die Priorität vindizieren, die zeitliche Anschauungsweise fasst zuerst das Mittel der Kontrition, dann erst die letzte Ursache derselben ins Auge. Gott wirkt im Menschen den Grad des Bussschmerzes, der zur Aufhebung der Strafverhaftung genügt.

6. Um den Gedanken des Duns völlig zu verstehen, müssen wir uns in Erinnerung rufen, dass die auszutilgende Sünde nicht etwa die Konkupiscenz bedeutet, sondern den Mangel an

Gerechtigkeit und die aus diesem resultierende Schuldverhaftung. Diese Karenz der Gerechtigkeit samt der Schuldverhaftung wird also dadurch aufgehoben, dass der Mensch in Liebe zu Gott den Reueschmerz empfindet. Den natürlichen Schmerz verwandelt die Gnade in diesen von der Liebe getragenen Schmerz. Und dies verdienstliche Thun bedingt dann die Verleihung der Gnade und die Vergebung der Sünde. Wirft man endlich die Frage auf, welche von jenen vier an der Busse nachgewiesenen Beziehungen die beste Disposition auf die Sündenzerstörung darbiete, so ist zu antworten, dass diejenige Disposition für die beste anzusehen sei, die durch die besten und vornehmsten Tugenden zustande kommt. Da die beiden letzten Beziehungen erst in der Folge des bereits erregten Bussschmerzes auftreten, ist von ihnen hier überhaupt abzusehen. Nun ist es aber möglich, dass der Bussakt mit dem Liebesakt in Zusammenhang tritt, und zwar so, dass jener aus diesem hervorgeht (auch die umgekehrte Ordnung ist möglich und häufig ib. § 10). Falls dann Liebe und Gerechtigkeit zusammenwirken, um den Bussschmerz zu erzeugen, ist dieser vollkommener, als wenn er bloss von der Gerechtigkeit hervorgerufen wird. Es kann auch vorkommen, dass die blosse Liebe, ohne die Gerechtigkeit, sofort den höchsten Schmerz erzeugt, während wiederum die Gerechtigkeit ausser stande sein kann, den Menschen zur Busse zu bewegen, wenngleich sie die eigentlich hiezu wirksame Kraft ist (§ 17). Letzteres hängt damit zusammen, dass bei manchen Menschen der sinnliche Trieb den geistigen bestimmt; ist nun jener nicht zur Traurigkeitsempfindung aufgelegt, so wird auch der Wille nicht leicht in Traurigkeit versetzt werden können (18). Sonach kann jemand den umfassendsten äusseren Bussakt darstellen, ohne, oder mit nur mässigem inneren Erfolg, da die befehlende Gerechtigkeit keinen Bussschmerz in ihm hervorruft. Dagegen kann ein anderer nur von der Liebe her — ohne eigentlichen Bussakt — in jenen Schmerz versenkt werden.

Die bisherige Betrachtung ging aus von dem Gedanken, dass die Busse Selbstbestrafung ist. Dieser Gedanke ist an und für sich natürlich und vernünftig. In diesem Sinn gibt es nur e i n e Strafe für die Sünde. Nun aber belehrt die

Offenbarung genauer über das Wesen der Sünde, wie über die ihr korrespondierenden Strafen. Sieht man die Sache so an, so wird der Büssende — von der Offenbarung belehrt — mehrere Strafen an sich vollziehen, und zwar soviele, als Gott angeordnet hat (l. c. quaest. 3 § 2 f.). Die Meinung des Duns ist sonach einfach die: es ist eine natürliche Forderung der Sittlichkeit, dass jemand Schmerz über seine Sünde empfindet und sich dadurch selbst straft; aber erst die positive Offenbarung leitet dazu an, diesen in einer Summe besonderer Handlungen, resp. Selbstbestrafungen zu bethätigen (§§ 6. 7).

Dem Leser wird nicht entgehen, von wie grosser Bedeutung diese Bemerkung ist. Sie stellt den Ring dar, der die Busse mit dem Busssakrament verbindet. Nicht nur das Bussgefühl hat Gott gegeben und verlangt, er fordert auch eine Bethätigung desselben in einer Anzahl von Handlungen. Die Offenbarung erbaut über der Bussempfindung das Busssakrament.

7. Bedarf es des Busssakramentes? Vergibt nicht Gott allein die Sünden, und nicht der Priester (IV dist. 14 quaest. 4 § 1)?

Duns beginnt die Erörterung dieser Fragen mit einer Definition des Busssakramentes: Poenitentia est absolutio hominis poenitentis facta certis verbis cum debita intentione prolatis a sacerdote iurisdictionem habente ex institutione divina, efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato (ib. § 2). Bezüglich dieser Definition muss zunächst auf ein Doppeltes aufmerksam gemacht werden, nämlich dass das Wesen dieses Sakramentes in der priesterlichen Absolution besteht, dann aber, dass die Definition der allgemeinen Sakramentslehre des Duns genau entspricht (vgl. S. 349). Duns unterscheidet auch hier scharf zwischen dem sakramentalen Zeichen, das die Gnade „bedeutet“, und dem dies Zeichen — vermöge eines Paktes Gottes mit der Kirche — begleitenden unmittelbar in der Seele wirksamen Gnadenakt.

Nun erhebt sich aber die Frage, ob dieser Definition etwas Wirkliches entspreche? Die Möglichkeit des Busssakramentes ergibt sich einfach aus den Worten des Symbols von der Vergebung. Ebenso muss aber für möglich erachtet werden, dass Gott diese Vergebung an ein signum efficax, wie die

übrigen Sakramente es auch sind, schliesst. Aber nicht nur möglich, auch angemessen (congruitas) ist dies Sakrament, denn wenn bestimmte Worte der Sündenvergebung vergewissern, so wird dadurch der Mensch auch zur. Busse angeleitet. Ebenso erscheint es als passend, dass gerade der Priester die Absolution spricht, denn ein Extrem wird zum anderen durch das Mittlere zwischen ihnen geführt. Zudem ist der Priester der zuständige Richter des Sünders. Dies leitet zu einem Gedankenfortschritt an: das Busssakrament ist einzuordnen der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Es ist sacramentum iudiciale oder iudicium sacramentale (§ 4). Indem nun der Urteilsspruch des Richters nicht immer in der gleichen Form zu erfolgen braucht, versteht es sich auch, warum für dies Sakrament nicht so präzise Formeln wie für Taufe und Abendmahl gegeben sind. Gemeinhin werden als geeignet gebraucht die Worte: ego te absolvo. Ferner ergibt sich in diesem Zusammenhang die Forderung als passend, dass der Sünder poenitens sei: id est habens aliquam displicentiam de peccato commisso (§ 4). Man sieht, wie die Attrition als die reguläre Vorbereitung angesehen wird.

Aber nicht nur möglich und angemessen, sondern wirklich ist dies Sakrament, und zwar wegen der Einsetzung durch Christus, Matth. 16, 19 und Joh. 20, 23. Dass aber nur der Priester es verwaltet, ergibt sich aus der Verfügung des 4. Laterankonzils, sowie aus dem Gedanken, dass, wer über den wahren Leib des Herrn Gewalt habe (Konsekration), sie auch über den mystischen Leib (Kirche) ausüben müsse (§ 5). Natürlich ist aber nach dem ganzen Sakramentsbegriff diese Thätigkeit des Priesters eine rein ministeriale, er spricht nur die verba significantia absolutionem, ut signum repraesentet signatum, Gott allein wirkt die absolutio interior (§ 3. 11, cf. IV dist. 17 quaest. unica § 11).

Freilich mit dem Nachweise der Notwendigkeit dieses Sakramentes hat es bei Duns eine ähnliche Bewandtnis, wie etwa bei Thomas. Der Lombarde hat unter Berufung auf Hieronymus gelehrt, dass Gott, nicht der Priester, von der Schuld freispreche. Das scheint das Sakrament herabzusetzen, denn da der Priester dann doch nur unter Voraussetzung der

von Gott geschehenen Lösung oder des Vorhandenseins von Kontrition handeln könnte, so würde letztere zur Voraussetzung der Absolution. Da jene aber selbst bereits die Sünde zerstört, so bedürfte es der Absolution gar nicht. Dann ist die Busse auch nicht mehr die secunda tabula. Wir stehen hier an einem wichtigen Punkt, an dem wir sozusagen das geschichtliche Werden belauschen können. Die alte Forderung der Kontrition als der Voraussetzung der Beichte kollidiert mit dem Busssakrament, denn ist Kontrition da, so bedarf es des letzteren nicht. Man kann die Sache auch so wenden: der Todsünder hat keine formierten Tugendakte und kann sie in eigener Kraft auch nicht aufbringen, wie soll er dann vor dem Busssakrament die Kontrition — als formierten Akt — in sich erzeugen? So oder anders drängte die Sache zum Fortschritt. Dieser bestand darin, dass man den Prozess seinen Ausgang von der Attrition nehmen liess, mochte man immerhin zunächst die überkommene Formel contritio an die Spitze stellen. Das ist der geschichtliche Fortschritt gewesen, dass man, um das Recht des kirchlichen Sakramentes zu wahren, die sittliche Forderung herabstimmte. Man kann dies, wie an Thomas, so an Duns studieren. Duns nimmt, genau betrachtet, drei Möglichkeiten der Sündenzerstörung an: 1) dass jemand durch seine Kontrition [1]) die Sünde zerstört, derselbe bedarf aber doch des Busssakramentes, — da Gott und die Kirche seinen Gebrauch gebieten! 2) Dass jemand Attrition in sich erweckt, und diese durch die Gnade in Kontrition verwandelt werde; [2]) 3) dass jemand parum attritus ist, aber doch nach dem Sakrament ver-

---

[1]) Der Text bietet in der mir vorliegenden Pariser Ausg. hier freilich motum attritionis. Ich vermute aber einen Druckfehler oder eine Verschreibung, da 1) die Parallelstelle Report. IV dist. 14 quaest. 4 § 13 von displicentia interior redet, 2) da die in Rede stehenden Stellen Augustins und Cassiodors schwer auf Attrition zu deuten sind. — Dass contritio in ungenauer Rede als der allgemeine Ausdruck auch für attritio stehen kann, ist zuzugeben. Aber das Umgekehrte ist mir zweifelhaft, daher scheint mir die Ansicht der Herausgeber, an unsrer Stelle vertrete attritio in ungenauer Redeweise contritio, sehr unwahrscheinlich.

[2]) In der Regel geschieht das durch das Busssakrament, s. aber dist. 19 quaest. unica § 32: frequenter hic adulti per attritionem tanquam per meritum de congruo iustificantur, antequam confiteantur.

langt und dadurch ein gewisses Missfallen an der Sünde kundgibt. Duns ist also selbst die Forderung der Attrition zu hoch gewesen. Zunächst stellt diese dritte Gruppe allerdings nur eine Spielart der zweiten dar, es ist eine gewisse momentane — zu kurze (die Attrition soll ja eine bestimmte Weile währen) — Attrition, es sind aliqualiter attriti (s. ib. dist. 19 quaest. unica § 32 cf. § 23). Aber Duns hat doch diese Attrition bis zum nichts herabzudrücken vermocht. Der Sünder soll thun, was an ihm ist, zur Erlangung des Heilmittels. Er geht also zur Beichte; hat er keinen obex, so erhält er die Vergebung: nulla alia (sc. via) est ita facilis et ita certa, hic enim non oportet, nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est quam habere aliquam attritionem, quae per modum meriti de congruo sufficiat ad iustificationem (ib. dist. 1 quaest. unica § 13). Hier liegt schon vor die frivole Herabdrückung der Attrition zur „Galgenreue“ (Joh. v. Paltz) und die Reduktion des facere quod in se est bis auf den Kirchgang bei den Späteren (m. Dogmengesch. II S. 159 ff.).

Wie lehrreich ist dieser Zusammenhang! Je weniger Reue, desto sicherer steht das Sakrament da! Bei mehr Reue gerät es in das Schwanken, der contritus, aber auch der attritus, kann sich auch ohne Sakrament die Vergebung verdienen. Man kann sagen, von diesem Punkt aus habe sich weissagen lassen, was später Johann v. Paltz von seiner Zeit berichtet: fast alle, die zur Beichte kommen, sind nicht contriti, auch nicht attriti im vollen Sinne, sondern attriti in secundo gradu: facientes aliquo modo quod possunt, tales adiuvantur per sacerdotes in absolutione sacramentali (Coelifodina, Lips. 1510, Bogen R 1 v).

8. Ehe wir auf das einzelne eingehen, halten wir einen Augenblick Umschau. Von der Sünde bleibt uns die Karenz der Gerechtigkeit und der Strafbann. Gott hebt beides auf, indem er die Selbstbestrafung des Menschen durch Mitteilung der Liebe zu der gehörigen Intensität steigert. Bringt es der Mensch nur zu einer gewissen Attrition, zum Missbehagen über seine Sünde, so wird durch Beichte und Absolution diese Stimmung in die volle, von der Liebe zu Gott getragene Zerknirschung verwandelt. Die dunkle Regung mit dem Motiv der Furcht wird durch den feierlichen kirchlichen

Akt mit den Worten, die so Grosses „bedeuten“, in wirklichen Bussschmerz mit dem Motiv der Liebe zu Gott verwandelt. Wie fein psychologisch ist das doch gedacht! Das unbestimmte Gefühl der Verpflichtung zur Selbstbestrafung im Sünder steigert sich, im Bewusstsein der gnädigen Gegenwart Gottes (bei der Absolution), in dem von der Liebe zu Gott erwärmten Herzen zum heissen Reueschmerz. Wo dieser aber ist, da ist die Sünde getilgt und vergeben, die Satisfaktion, die die göttliche Rechtsordnung will, geleistet. Gern thut aber der Begnadigte, was Gott und die Kirche ihm an äusseren Strafthaten auflegen. Und hier schiebt sich nun der ganze kirchliche Apparat des Busssakramentes wieder ein. Es geht einem hier wie so oft bei dem Studium des grossen Denkers. Man glaubt seinen Grundgedanken zu verstehen und es scheint einem, als wenn derselbe mit zerschmetternder Wucht alle Formen und Formeln der Kirche und ihrer Dogmatik zermalmte! Aber einen kurzen Augenblick nur dauert dieser Ausblick, Wolken und Nebel versperren ihn plötzlich wieder: der originale Denker hat sich in einen orthodoxen Theologen des 14. Jahrhunderts verwandelt. Und doch glaube ich, dass jener Ausblick kein blosses Phantasiebild war, auch nicht in unserem Fall. Entsprechen denn diese Vorstellungen nicht genau dem scotistischen Gnadenbegriff? Nichts anderes war die Gnade als die dem Menschen von Gott geschenkte Richtung und Neigung zu ihm, zuhöchst also die Liebe. Indem Gott die Liebe zu sich in den Herzen erweckt, ist das neue Leben da, in welchem die attritio sich in contritio wandelt. Das Herz, das sich Gott zuwandte, fühlt erst ganz seine Sünde und den Schmerz über sie. Das alles liegt auf der Bahn der scotistischen Grundanschauung von der Gnade und den Sakramenten. Die psychologische Entwicklung, die wir zeichneten, entspricht wirklich den Grundtrieben und Grundstimmungen seines religiösen Denkens, — und doch kann man wieder sagen, er hat sie nicht so „gedacht“. Wie oft empfindet man ähnliches bei der geschichtlichen Betrachtung der Gedanken der Vorzeit — sie mögen „orthodox“ oder „häretisch“ gewesen sein.

9. Wir behalten diese Beobachtungen im Auge, indem

wir zur Besprechung des einzelnen fortschreiten. Auf den Spuren des Lombarden einhergehend, redet Duns von der Satisfaktion, Konfession und Absolution.

In der 15. Distinktion wird zunächst der Begriff der Satisfaktion festgestellt. Satisfactio est redditio voluntaria aequivalentis alias indebiti. Mit diesem Begriff ist also gesetzt: die Korrelation und Kommensuration zu etwas Vergangenem, die Freiwilligkeit der Darbringung und das Nichtverpflichtetsein zu derselben (l. c. quaest. 1 § 3). Von hier aus wird wieder der anselmische Satisfaktionsbegriff verworfen (vgl. S. 283f.). Es wäre nämlich die Zukehr zu Gott das durchaus entsprechende Äquivalent für die Abkehr von ihm gewesen. Und zu jener hätte der Mensch durch die gratia prima ebenso befähigt werden können, als Christi Seele diese, auch vor seiner Passion, erhielt. Thäte der Mensch dann ein opus supererogationis, so wäre jenen Bedingungen genügt (§ 4—7). Allein vom Standort der potentia ordinata her kann freilich die Regel gebildet werden, dass wir nur in kraft der Passion Christi Satisfaktion zu leisten im stande sind (§ 7).

Wir haben oben bereits gesehen, dass die Selbstbestrafung der Busse sich von den göttlichen und kirchlichen Geboten regeln lässt. So ist die satisfactio: operatio exterior laboriosa vel poenalis voluntarie assumpta ad puniendum peccatum commissum a se et hoc ad placandum divinam offensam, vel est passio seu poena voluntarie tolerata in ordine praedicto. Sonach treten die solennen kirchlichen Bussstrafen, Fasten, Gebet und Almosen — samt den etwa freiwillig zu ihrer Begleitung übernommenen Leiden — unter den Gesichtspunkt sowohl der Selbstbestrafung als der Gott dargebrachten Satisfaktion (§ 12), oder die Selbstbestrafung des Sünders ist die Gott für seine Sünde dargebrachte Satisfaktion.

Diese Satisfaktionen werden von der Kirche auferlegt. Duns ermahnt die Beichtiger, nicht unmögliche oder allzu unbequeme Strafen zu wählen, da sonst leicht die Erfüllung überhaupt ausbleibe. Man wird also dem Armen, der unausgesetzt um das tägliche Brot arbeiten muss, keines jener drei solennen Werke zumuten dürfen. Seine beständige Arbeit selbst ist ein stetes Fasten und eine stete Kreuzigung des Fleisches.

So möge er diese selbst unter dem Bussgesichtspunkt (in remissionem peccatorum) thun, oder dann eine geringe ihm auferlegte Leistung erfüllen. Aber ebenso wird abgeraten, den verweichlichten Reichen mit Fasten und Kasteiungen zu behelligen, er würde sie doch nicht ausführen! Man trage ihm etwas auf, quod libentius recipit, etwa Almosen oder Gebet. Aber auch, wenn er überhaupt ablehnt, eine Satisfaktion zu übernehmen, ist er nicht von der Absolution auszuschliessen, könnte er doch sonst in Verzweiflung gestürzt werden. Man nenne ihm die Strafe, ermahne ihn zur Übernahme oder erinnere ihn daran, dass er sie im Purgatorium doch tragen müsse. So zu handeln schreibt das Wort vom zerstossenen Rohr und dem glimmenden Docht vor (§ 14). Wenn aber jemand überhaupt nur die commutatio poena aeternae in temporalem durch die Beichte erreichen will, indem er bereit ist, die zeitlichen Strafen aus Gottes Hand zu empfangen, daher die kirchlichen nicht ableisten will, so darf ihm die Absolution nicht versagt werden. Denn wenn die Priester häufig die Strafen auf Wunsch der Beichtkinder abmindern, so steht auch dem nichts entgegen, dass sie überhaupt auf Auferlegung einer Strafe verzichten (dist. 19 qu. un. § 27 f.). Es ist demnach möglich, dass jemand büsst, ohne doch die Satisfaktionen zu übernehmen.

Noch widerlegt Duns an dieser Stelle die Meinung des Thomas, als wenn jemand, der sich mit einer neuen Todsünde befleckt hat, in diesem Zustand keine Satisfaktion leisten könne: ista sententia videtur nimis dura contra peccatores. Sie leite geradezu zur Übertretung an. Wenn jemand drei Tage fasten soll, am ersten dieser Tage eine Todsünde begeht, so fastet er — nach jener Auffassung — am zweiten und dritten Tage umsonst. Liesse er nun aber vom Fasten nach Eintritt der Todsünde, so würde er durch Ungehorsam gegen das kirchliche Gebot abermals eine Todsünde begehen. Deshalb hält Duns das betr. Busswerk für giltig, auch wenn es von einem Todsünder ausgeführt wird (s. aber unten zu Ende von n. 18). Es ist ein Bestandteil der im Gehorsam ausgeführten Satisfaktion, zu welcher nur das willige Handeln, nicht aber auch das Motiv der Liebe gehört (ib. § 15. 16).

Anlässlich der Frage, ob jemand, der gestohlen hat, zur Restitution verpflichtet sei, legt Duns seine Ideen über Eigentum, Handel, Zinsen etc. dar (quaest. 3—4). Wir dürfen hier davon absehen. Nur das sei hervorgehoben, dass die Wiedererstattung gestohlenen Gutes, ebensowenig als die Verpflichtung, einen Schaden, den wir innerlich oder äusserlich dem Nächsten zufügten, zu ersetzen oder für Mord die Todesstrafe zu tragen oder verleumderische oder indiskrete Aussagen zurückzunehmen, in den Rahmen des Busssakramentes fallen. Denn alle diese Verpflichtungen sind einfach durch göttliches Recht gegeben, fallen also nicht in den Bereich der spezifisch kirchlichen Rechtsordnung (ib. quaest. 2 § 28; quaest. 3 § 3. 6; quaest. 4 § 3. 4). Dieser Gedanke ist keineswegs gleichgiltig. Die Moral des praktischen Lebens wird nicht eingeschlossen in das Busssakrament, sie ist nur eine Voraussetzung desselben (s. z. B. IV dist. 15 quaest. 3, 1 init.). Das Busssakrament diktiert nur die spezifisch kirchlichen Strafen; wie der Sünder sich mit der praktischen Restitution des Schadens, den er seinem Nächsten zufügte, abfindet, ist seine Sache, obgleich der Beichtiger ihn auch hiezu anhalten soll, was allerdings nicht immer geschehe (IV dist. 15 qu. 3, 6). Man begreift aber doch, warum Duns die „Satisfaktion“ so gering wertet, und woher die Kritik der Späteren gerade diesen Punkt so oft anfechten konnte.

10. Somit wäre ein Bestandteil des Busssakramentes besprochen, die Satisfaktion, als eine von Gott gebotene Form der Selbstbestrafung. Jetzt erst wirft Duns die Frage auf, ob die drei bekannten Bestandteile der Busse wirklich auch in dem Sakrament nachzuweisen seien. Man begreift es, dass er die Frage formuliert: ist die Busse ein einfacher Tugendakt, ist es dann nicht an der Kontrition genug (dist. 16 quaest. 1 § 1. 2)? Die Busse als Tugend befasst in sich den Besitz der strafenden Gerechtigkeit gegen die eigene Sünde, das Wollen dieser Strafe in Bezug auf sich selbst samt den einzelnen hierauf bezüglichen Willensakten, sowie den Vollzug der Strafe (l. c. § 3). Diese Bestandteile können aber auch als einzelne in der Seele vorkommen, denn der Vollzug der Strafe kann ohne Gerechtigkeit, und diese ohne die Anwendung auf sich

selbst da sein etc. (§ 3. 4). In ihrem Zusammenwirken bilden sie aber die Tugend der Busse, die man also als habituelles, wie im einzelnen Fall als aktuelles Wollen der Strafe in Bezug auf sich selbst bezeichnen kann (ib. § 4). Indem nun die Busse in diesem Sinn als Tugend habituelles Sein in sich fasst, nämlich jene beiden ersten Bestandteile der gegen sich selbst gerichteten Gerechtigkeit und des habituellen Wollens der Selbstbestrafung, dagegen die sakramentale Busse aus einer Reihe von Akten besteht, die nur sind, sofern sie (neu) werden, können die Teile der sakramentalen Busse unmöglich als Teile der habituellen Busstugend angesehen werden. Wohl aber ist ein Zusammenhang zwischen der Busstugend und dem Busssakrament wahrzunehmen, wenn man von dem dritten und vierten Bestandteil ersterer (dem Strafwillen im einzelnen und dem Strafvollzug) ausgeht. Dieses Wollen schliesst nämlich in sich, dass der Sünder durch die innere Traurigkeit nach innen und durch verecundia und labor corporalis nach aussen die gebührende Strafe empfange (§ 5). Wer sonach das allgemeine Wollen, seine Sünde zu strafen, ausprägt zu den Willensakten, die Strafen bezüglich der einzelnen Sünden zu vollziehen, der hat an diesem tugendhaften Wollen zugleich die Triebfeder zur Contritio, Confessio und Satisfactio (§ 6).

Wer also bussfertig ist, der wird auch die einzelnen im Busssakrament vorgeschriebenen Handlungen vollziehen, indem sie von Gott und der Kirche gebotene Mittel des Strafvollzuges sind. Sieht man aber schärfer zu, so sind die drei Teile des Sakramentes einander nicht koordiniert. Streng genommen ist nämlich Sakrament doch nur der kirchliche Akt der Absolution. Das folgt klärlich aus der Definition, wie aus dem Wesen des Sakramentes. In Wirklichkeit ist die Kontrition, bezw. die Attrition nur die Voraussetzung für den Empfang der Absolution. Und die Satisfaktion ist nur eine Folge der Absolution, durch die sie erst wirksam wird. Ista enim sententia sacerdotis sic absolvit, quod tamen ligat. Absolvit quidem a debito poenae aeternae, sed ligat ad solutionem poenae temporalis, nisi sit sufficienter iam soluta (§ 7). Die Absolution also verwandelt die Attrition in Kontrition und vertauscht die ewige Strafe mit einer ev. vom Sünder selbst zu

vollziehenden zeitlichen Strafe.[1]) Ganz konsequent schliesst sich dieser Gedanke an, denn der Sünder, der von Zerknirschung durchdrungen ist, wird gern Gott zu Ehren sein Fleisch züchtigen. — Gewiss, die äusseren Bestandteile des Sakramentes hat Duns korrekt gewahrt. Aber was bleibt schliesslich nach, als ein psychologischer Prozess, in welchem der Sünder durch die Absolution innerlich zerknirscht, an sich, weil die ewige Strafe ihm erlassen wurde, die zeitliche Selbstbestrafung Gott zur Genugthuung übt?

11. Die Hauptsache im Busssakrament als solchem ist also die Absolution. Diese bringt die Sündenvergebung und die Gnadenmitteilung. Über das Verhältnis dieser beiden Begriffe zu einander wurde oben eingehend gehandelt, S. 323 ff. Duns entscheidet sich dafür, dass die expulsio culpae keine reale, sondern nur eine ideelle Neuerung im Menschen bedeutet. Dabei geht in der Durchführung der Gnadenabsicht Gottes die Sündenvergebung der Gnadeneingiessung voraus. Doch wollen wir das oben Dargelegte nicht wiederholen. Nur ist es nötig, die Bedeutung des Busssakraments unter unserm Gesichtspunkt festzustellen. Hier wird die Eingiessung der Gnade und die Rechtfertigung des Sünders behandelt.

12. Mit der Absolution hängt auf das engste der sakramentale Akt der Konfession zusammen. Duns wendet sich diesem Begriff zu, indem er fragt: utrum necessarium sit ad salutem peccatori confiteri sua peccata omnia suo sacerdoti (d. 17 quaest. un. § 1)? Indem nun die Schrift wie die Väter die Vergebung von der inneren Herzensänderung abhängig zu machen scheinen, und weiter die Konfession nicht immer möglich zu sein scheint (wenn einer stumm ist, oder keinen Priester findet, oder keinen, der seine Sprache versteht), scheint jene Frage verneint werden zu sollen. Aber eine Reihe anderer Autoritäten urteilt in der entgegengesetzten Richtung (§ 2).

Die erste Frage, die sich hier erhebt ist die, welches Gebot die Konfession verlangt. Darauf ist zunächst zu sagen, dass

---

[1]) So fasst Duns auch de perfectione statuum § 14 die Bedeutung des Busssakraments zusammen: et peccantes poenitentes ab obligatione ad poenam aeternam absolverent et in poenam temporalem commutarent.

es kein Gebot des Naturrechts ist, da sonst zu allen Zeiten jede Religion es hätte enthalten müssen (§ 5). Die sakramentale Konfession findet sich aber weder in der alttestamentlichen Religion (§ 6), noch kann sie aus dem naturrechtlichen Gedanken, dass der Schuldige einem Gericht untersteht, abgeleitet werden. Dieser Gedanke reicht nämlich nur aus zu dem Nachweise, dass Gott den Sünder richtet, beziehungsweise, dieser Gott seine Sünden bekennen muss, nicht aber zum Beweise, dass die Sünde einem besonderen Menschen zu bekennen notwendig sei (§ 7. 8). Sonach wird die Forderung der Konfession unter das positive Recht fallen. Das kanonische Recht sieht sie für positives Kirchenrecht an. Aber es ist nicht im stande den positiven Urprung auf diesem Wege zu erweisen, denn wenn es sich nur im allgemeinen auf eine überall vorhandene kirchliche Tradition beruft, so ist dieser allgemeine Hinweis einem Kanonisten ebenso schimpflich, als wenn ein Theologe etwas als biblisch behauptete, ohne den Fundort angeben zu können (§ 9). Gegen die Annahme, dass die Konfession positiv biblisches oder göttliches Recht sei, scheint zu sprechen, dass die Griechen sie nicht haben. Allein diese haben, seit ihrem Abfall von der Kirche, mancherlei biblische Gebräuche fortgelassen, warum nicht auf diese notwendige Einrichtung (§ 10)? Sonach ist die Konfession als praeceptum divinum positivum zu verstehen. Und zwar ist Joh. 20, 23 als die bezügliche Stelle anzusehen, denn wenn hier den Priestern der Vollzug der Sündenvergebung zugesprochen wird, so ist die Konfession mitgesetzt, da der Priester nur über eine ihm bekannt gewordene Sache zu richten vermag (§ 11).

Man kann dieses auch von jenem Grundgebot aus: Du sollst Gott den Herrn über alles lieben, beweisen. Denn dieses Gebot wendet sich auch an denjenigen, der die prima gratia durch eine Todsünde verloren hat; er vermag es aber nur zu erfüllen, sofern er durch die Busse jene Gnade in sich wiederherstellen lässt. Wollte aber jemand sagen, dass es zu letzterem Zweck auch andere Wege gäbe, dass etwa ein attritus durch ein meritum de congruo ein Anrecht auf Justifikation habe, so ist zu erwidern, dass der Weg des Busssakramentes als der bequemste und einfachste jedem anderen vor-

gezogen werden muss: nulla alia sc. via est ita facilis et ita certa, hic enim non oportet, nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est quam habere aliquam attritionem (§ 13). Ebenso kann man des Umstandes, dass man keinen obex oder keine aktuale Sünde im Augenblick hat, viel leichter subjektiv vergewissert werden, als der Attrition. Ist aber das Busssakrament der sicherste und bequemste Weg zur Wiedererlangung der Gnade, so ist jeder, der es verschmäht, ein Verächter seines Heils, und jeder Christ zu seinem Gebrauch ebenso verpflichtet, wie zu dem der Taufe (§ 14).

Dagegen kann man Jak. 5, 16 die Einsetzung des Busssakraments nicht entnehmen, denn woher hätte Jakobus, der doch nur Bischof von Jerusalem und nicht von Rom war, das Recht hergenommen, eine Satzung für die ganze Kirche festzustellen (§ 15)? Aber auch 1. Joh. 1, 9 redet nicht vom Busssakrament, sondern von demütigem Bekenntnis der Sünde der Laien untereinander (§ 16). Sollte nun aber das Resultat, dass die Konfession durch positiv göttliches, im Evangelium enthaltenes Recht eingesetzt wurde, angefochten werden, so könnte man daran denken, dass Christus den Aposteln diese Forderung gebot, und sie von letzteren mündlich der Kirche weitergegeben wurde (§ 17).

Nachdem Duns die biblische Provenienz der Konfession aufgezeigt hat, weist er nach, dass dieses Gebot sich auf alle Christen, die vernünftig genug sind, um Gut und Böse von einander zu unterscheiden, ohne dass gerade ein besonderes Lebensalter zu bezeichnen wäre, bezieht (§ 18).

13. Zum zweiten ist über den Inhalt des Bekenntnisses zu reden. Da niemand auf veniale Sünden hin aus dem Schiff der Kirche ausgestossen wird, indem diese mit vollkommener Liebe zugleich bestehen können, so bedarf man um ihretwillen nicht der rettenden Planke des Busssakraments. Nur die Todsünden sind zu bekennen. Und zwar alle Todsünden, die man im Gedächtnis hat oder die durch sorgfältiges und geschicktes Ausfragen des Beichtvaters einem in das Gedächtnis gerufen werden. Diese sind alle zusammen, nicht um sich zu schonen, die Beichte teilend, zu bekennen (§ 19). Aber nicht

nur die Sünden selbst sind zu beichten, sondern auch die begleitenden, die Sünde erschwerenden Umstände, etwa dass die betreffende Sünde besonders verboten ist. Z. B.: es ist verboten zu stehlen, aber es ist besonders verboten, aus einer Kirche etwas zu entwenden; oder der Geschlechtsverkehr mit einem andern als dem eignen Weibe ist verboten, aber es ist ein erschwerender Umstand, wenn jenes andere Weib dazu noch einem anderen angehörte. So kann die Sünde überhaupt durch persönliche und sachliche Beziehungen besonders schwerwiegend werden. Nach diesem Gesichtspunkte sind also die begleitenden Umstände bei der Beichte zu erwähnen, wogegen für die Sünde als solche, gleichgiltige Dinge, wie dass das Mädchen Bertha oder Lucia geheissen habe, füglich ausser Betracht bleiben können (§ 20 vgl. Berta vel Alitia IV dist. 21 quaest. 2, 22).

Weiter ist für das Bekenntnis erforderlich, dass es vor dem dazu befugten Priester geschieht (cui § 26). Das Bekenntnis vor einem Laien kann immerhin, wenn es in Einfalt geschieht, als Bethätigung der Demut verdienstlich sein. Aber ein kirchliches Gebot wird dadurch nicht erfüllt und der Laie hat keinerlei Vollmacht, einen Spruch über die Sünde zu fällen. Man kann vielleicht sogar sagen, dass es besser sei, sich dem Laien nicht anzuvertrauen, da man sich selbst nicht diffamieren dürfe, und dies doch leicht einträte, wenn der Laie indiskret ist (§ 27). Auf die Frage Quando ist zu antworten, dass besonders dann, wenn Todesgefahr vorliegt, wie vor dem Kriege, oder wenn man sich auf etwas Grosses, wie die Kommunion vorbereitet, zu beichten ist (§ 21). Genauer ist bezüglich dieses Punktes zu sagen, dass allerdings in alten Zeiten sofort nach Begehung der Sünde die Beichte stattfand. Dies ist jetzt aus kirchlicher Entscheidung anders geworden, sodass einmal im Jahre zu beichten genügt. Freilich gibt es Theologen, die auch jetzt noch für die andere Praxis eintreten. Nach Duns genügt es, dass man nach Begehung einer Todsünde den Vorsatz fasse, sie zum festgesetzten Termin zu bekennen (§ 28).

14. Zu der Beschaffenheit des Bekenntnisses gehört nun weiter, dass der Betreffende Misfallen an der begangenen Sünde empfindet und bereit ist sich ihrer zu enthalten, sowie der

Kirche bezüglich der Satisfaktion zu gehorchen (qualiter). Dies braucht aber nicht zu heissen, dass er bereit ist, die kirchlichen Bussstrafen zu übernehmen, sondern auch die Bereitschaft, die Strafen Gottes auf Erden oder im Fegfeuer zu tragen, genügt. Hat er aber eine Bussstrafe vom Beichtiger übernommen, so soll er auch bereit sein sie zu tragen resp. zu erfüllen (§ 22).

Nun kann aber hier ein Einwand erhoben werden. Wenn nämlich, wie wir früher sahen, es möglich ist, dass jemand die Strafe für eine Sünde leisten kann, ohne sich um die anderen zu kümmern, so scheint auch angenommen werden zu können, dass jemand eine Sünde bekennen darf, indem er zugleich die anderen verschweigt. Allein die Voraussetzung im ersteren Fall ist, dass der Sünder seine Sünde bekannt hat, und von ihr frei gesprochen wurde; denn nur auf Grund dessen kann die ewige Strafe als durch die zeitliche ersetzbar angesehen werden. Ohne Absolution ist also die Satisfaktion nichtig, denn sie kann das, wozu sie unternommen wird, nicht erreichen. Die Absolution kann aber nur erfolgen auf Grund eines Bekenntnisses sämtlicher Sünden (23).

Weiter kann man einwenden, dass wenn jemand keine Todsünde zu beichten hat, er um dem Beichtgebot der Kirche zu genügen, die venialen Sünden beichten müsse (so Richard). Aber Duns verneint das, denn wenn kirchen r e c h t l i c h omnia peccata zu bekennen geboten ist, und dieses nur auf Todsünden gedeutet wird, so ist klar, dass wenn solche fehlen, auch keine Beichte nötig ist (§ 24). Aber auch der Kontrition oder Attrition bedarf es für die lässlichen Sünden nicht, gelegentlich verschwinden sie, ohne eine besondere That des Sünders. Demnach wird es vorkommen, dass der Beichtiger von dem Beichtkind das sittlich berechtigte Bekenntnis hört: Domine, regratior deo, quia ex quo fui ultimo confessus, non habeo conscientiam de peccato mortali, date mihi eucharistiam! (§ 25).

Schliesslich muss hervorgehoben werden, dass Duns die Beichte durch einen Dolmetscher ebenso, wie die schriftliche Beichte verwirft, denn weder die eine noch die andere Form bietet die gehörige Sicherheit des Beichtgeheimnisses dar, die Sache kann leicht öffentlich werden. Bei der schriftlichen

Beichte kommt ausserdem die Selbstdemütigung in Wegfall (§ 31. 32).

15. Von der Beichte kommen wir zur Absolution.

Duns wirft die Frage auf, ob jedem Priester vermöge der Ordination die Schlüssel des Himmelreiches zu Teil werden. Wiewohl hiegegen eine Anzahl von Gründen sind, wie Apoc. 3, 7 oder eine Stelle Augustins, die Christo allein Schlüssel und Lösegewalt zuzusprechen scheint, wird die Frage doch schon von dem Gedanken aus zu bejahen sein, dass wem das Höhere zu Teil wurde, auch das Niedere nicht versagt bleibt. Wer Christi Leib machen kann, wird also auch die Absolution vollziehen können (dist. 19 qu. un. § 1. 2).

Genauer ist aber von fünferlei zu reden: 1) der rite ordinirte Priester hat einen Schlüssel, als die potestas sententiandi in foro poenitentiae, 2) sodann den anderen Schlüssel, als die potestas cognoscendi in causa rei confitentis; 3) diese Schlüssel sind nicht ein, sondern zwei Schlüssel; 4) wie verhält sich die Macht des Inhabers der Schlüssel zu dem wirklichen Gebrauch der Schlüssel, und 5) ob es ausser diesen beiden noch andere Schlüssel in der Kirche gebe?

Unter dem Schlüssel verstehen wir die auctoritas iudiciara sentendiandi coelum huic aperiendum vel apertum esse (§ 4). Als auctoritas simpliciter principalis eignet sie Gott allein, denn er allein ist aus sich gerecht, und daher auch allein der absolute Richter (§ 4). Als auctoritas praecellens eignet sie dem, der einerseits alle merita und demerita kennt und andererseits in absoluter Übereinstimmung mit der göttlichen Gerechtigkeit urteilt. Dies kommt Christo allein, aber keiner Person in der streitenden Kirche zu, indem kein Mensch diese Bedingungen zu erfüllen vermag. Die richterliche Autorität dagegen mit beschränktem Wissen und mit einem nicht immer mit Gottes Gerechtigkeit übereinstimmenden Urteil, kann auch von Personen der streitenden Kirche ausgeübt werden. Es ist also möglich, dass die Kirche über einen Schlüssel verfügt als die auctoritas sententiandi particulariter et non irrevocabiliter, alicui esse coelum apertum. Indem nun die Hierarchie die Vermittlung zwischen Gott und der Kreatur vollzieht, kommt ihr die Handhabung dieses Schlüssels zu. Hierarcha est medius

inter deum peccatoremque reducendum. Diese Kausalität ist der Kreatur an und für sich möglich, und eine derartige Kausalität verhindert Gott nicht: immo et illam communicat et ad eius actionem causis secundis assistit. Dass aber diese Autorität und Gewalt der Kirche wirklich eignet, geht aus Joh. 20, 23 hervor (§ 6). Damit ist die Möglichkeit und Wirklichkeit des ersten Schlüssels als der richterlichen Autorität und Gewalt der Kirche festgestellt.

Zu anderen ist von der auctoritas cognoscendi die Rede. Nur wo diese vorliegt, kann nämlich die Urteilssprechung in gerechter Weise vollzogen worden. Auch diese eignet zunächst Gott, dann aber auch dem Menschen in der soeben behandelten Weise. Neben die clavis potestatis tritt die clavis scientiae, oder sie ist eigentlich die Voraussetzung für den Gebrauch der ersteren und ist also zugleich mit ersterer Joh. 20 der Kirche mitgeteilt. Bei dieser scientia ist aber nicht an eine aktuale, wie der Lombarde will, oder an eine habituelle Wissenschaft, oder an eine gewisse discretio zu denken (§ 7), denn die potestas oder auctoritas cognoscendi ist ebenso wenig Erkenntnis, als die richterliche Gewalt an sich Gerechtigkeit ist. So sehr aber letztere sich an der Gerechtigkeit zu orientieren hat, so sehr erstere an der Erkenntnis, aber an und für sich ist sie mit der Erkenntnis nicht identisch.

Drittens handelt es sich um die Frage nach der Identität der beiden Schlüssel. Duns wendet sich zunächst gegen die Ansicht des Thomas, als wenn der sakramentale Charakter der Ordination selbst der Besitz der Schlüssel sei. Nun besteht aber die eigentliche Gewalt, welche durch die Ordination auf den Menschen übergeht, in dem conficere corpus Christi. Aus dieser kann aber die Schlüsselgewalt nicht abgeleitet werden. Ebenso wenig kommt man zum Ziel vom Gesichtspunkt des Charakters aus. Der Charakter ist eine Beziehung; eine solche kann nicht auf verschiedene Ziele gehen, also kann der Charakter nicht eo ipso die Konsekrations- und Absolutionskraft in sich fassen (ib. § 9). So wenig also die Schlüsselgewalt an sich mit dem geistlichen Charakter der Ordination zusammenfällt, so wenig ist es notwendig, die Schlüssel überhaupt als eine absolute Einheit zu fassen. Nach der potentia absoluta könnten

sie sehr wohl von einander getrennt werden. Wie der Vorsitzende des Gerichtshofes nämlich die auctoritas cognoscendi und die auctoritas sententiandi getrennt von einander auf jemand übertragen kann, so konnte sie auch Gott bei der Übertragung dieser Gewalten an den Priester von einander trennen. Die Lösung der Frage hat Duns nur in Kürze gegeben. Es müsse, da doch sowohl die Konsekrations- als die Absolutionsmacht in der Ordination dem Menschen gegeben werden: wie duae potestates, so auch duo characteres angenommen worden. Der erste wird mit den Worten accipe potestatem celebrandi, der andere durch das accipe spiritum sanctum mitgeteilt. Ja selbst daran könnte man denken, dass die beiden Schlüssel auch zwei mitgeteilten Charakteren entsprechen. Aber man kann auch von e i n e m character sacerdotalis reden; indem der Priester durch ihn die Konsekrationsgabe empfängt, wird ihm eine führende Stellung in der Familie Gottes als ihr geistlicher Nährvater zu Teil. Diese Stellung nun lässt ihn als den geeigneten Mann erscheinen, auch über den mystischen Leib Christi die Gewalt des Lösens und Bindens auszuüben. So angesehen, ist der geistliche Charakter die Disposition zum Empfang der Schlüssel und jener würde gleichzeitig mit diesen mitgeteilt. So, aus der Gemeinsamkeit des Zweckes der beiden Schlüssel, begreift es sich auch, dass sie gewissermassen als Einheit angesehen werden können (§ 11).

Viertens wird gezeigt, wie verschieden von einander die Schlüssel und die Konfektionsgewalt sind. Letztere nämlich hat an Brot überall und allzeit das entsprechende passive Element, an dem sie sich aktiv bethätigen kann. Man könnte nun ebenso bezüglich ersterer sagen: der bussfertige Sünder ist dem Priester überall gegeben, er kann an ihm allzeit seine Gewalt bewähren (§ 12). Aber dem steht entgegen, dass der Priester nur dann den Schlüssel brauchen darf, wenn ihm subditi zur Jurisdiktion zugeteilt wurden, denn nur der Spruch eines dazu befugten Richters ist wirklich ein Urteilsspruch. Demnach wäre, wenn der Vorgesetzte die Jurisdiktion des Priesters aufhebt, die etwaige Absolution des letzteren nichtig. Dadurch ist der Unterschied klar. Das conficere kann der Priester immer ausüben, was schadet es denn, wenn er jede mögliche

Materie konsekrierte? Dagegen muss dem Lösen und Binden jene doppelte Schranke gezogen werden, denn nicht jeder Priester kann es an jedem beliebigen Sünder ausüben (§ 13). In diesem Fall tritt also die Kraft nur dadurch in Aktion, dass eine andere Kraft — der die Jurisdiktion erteilende Bischof — mit jener konkurriert (§ 14).

Zum fünften nimmt Duns den Ausgang von der Betrachtung, dass in der Kirche ein forus (sic) duplex anzunehmen sei. Es ist ein forus secretissimus, da der Kläger und der Schuldige die gleiche Person sind; hier walten jene beiden Schlüssel. Es gibt aber auch einen forus publicus. Hier tritt die Autorität der Kirche in Kraft Sünde zu vergeben und zu behalten. Es handelt sich dabei um die Gewalt der Kirche als der communio fidelium, sich durch die excommunicatio den Sündern zu verschliessen oder sich ihnen wieder zu eröffnen, durch Rücknahme jener (§ 15). Indem aber der gewöhnliche Priester diese Gewalt nicht hat, andererseits auch Nichtordinierte nach kirchlicher Ordnung sie ausüben dürfen, sind diese Schlüssel hier nicht identisch mit jenen obigen, von denen sie vielmehr scheiden (ib). Hier nun ist die Frage zu behandeln, ob jeder, der „Jurisdiktion“ hat, innerhalb derselben berechtigt ist zur Exkommunikation? Die Exkommunikation ist der Ausschluss aus der Kirche per prohibitionem, ne communicet cum aliis nec alii eum eo. Allein dies Verbot braucht doch nur von denen gehorsam aufgenommen zu werden, die dem betreffenden Priester Gehorsam schulden oder seiner amtlichen Jurisdiktion unterstehen; die übrigen geht es nichts an. Soll also eine Exkommunikation wirklich kräftig werden, so muss sie von dem ausgehen, dessen Verbot der ganzen Christenheit gilt (cui tenetur obedire quilibet christianus), d. h. von dem Papst. Jede andere allgemeine Exkommunikation kann also nur gerechtfertigt werden durch Zurückführung auf die commissio illius, cui [1]) tenentur omnes alii obedire (§ 16). Sonach wird hier die Rechtsregel in Anwendung kommen: quod non est concessum, est prohibitum (§ 16), d. h. die Exkommunikation ist nur in den Fällen giltig, für die der sie verhängende Priester expresse dazu vom Papst

[1]) Nicht qui, wie die Ausg. liest.

berechtigt ist: et sic excluduntur quaedam pericula quae proveniunt ex pronitate quorundam fatuorum ad excommunicandum (§ 17). Der häufigen Anwendung dieses Verfahrens entsprechen nicht die wenigen Fälle der apostolischen Praxis, die überliefert sind. Sie werden genau besprochen (§ 17. 18). Wenn Paulus den korinthischen Blutschänder oder Alexander und Hymenäus dem Teufel übergibt, so erscheint das wohlbegründet, weil ein peccatum enorme et publicum vorlag und andererseits durch die gerechte Strafe die correctio delinquentis beabsichtigt wurde (19). Aber gegen die leichtfertige und übereilte Verhängung der Exkommunikation spricht sich Duns dabei klar aus.

16. Nun ist aber noch eine Frage zu erheben, nämlich was die Absolution wirke? Die Tradition war hier keine einheitliche und deutliche. Nach Abälard erlässt Gott allein die ewige Strafe. Der Lombarde hat diese augustinische Vorstellung reproduziert, dabei aber auch dem Priester eine feste Funktion zuerteilt, sofern er anzeigt, ob jemand gelöst oder gebunden sei, beziehungsweise demselben die zeitliche Strafe auferlegt.[1]) Demnach scheint gesagt werden zu können, 1) dass die Absolution nicht die Schuld oder die ewige Strafe aufhebe, und 2) dass sie sich nur auf die zeitliche Strafe beziehe (§ 21). Allein dies ist nicht richtig, denn einerseits würde das Sakrament auf diese Weise überhaupt nicht wirksames Sakrament sein, denn die Anzeige, dass jemand gelöst sei, setzt vielmehr die wirklich geschehene Lösung bereits voraus. Andrerseits ist der Empfang dieses Sakramentes ein instrumentum ad gratiam, als ein Zeichen, dass nach Gottes Verfügung die Gnade kommen wird. Indem nun dies sakramentale Zeichen nicht Erinnerungszeichen (signum rememorativum) ist oder auf Vergangenes zurückweist, sondern vielmehr auf etwas, was eintreten soll, „aufmerksam“ macht, ist es keineswegs notwendig, dass es auf die bereits geschehene göttliche Absolution zurückdeute. Nach der scotistischen Ansicht vom Sakrament ist zu sagen: absolutio sacramentalis est signum efficax illius absolutionis sequentis in ultimo instanti ipsius, sicut prolatio ver-

---

[1]) D. G. II, S. 65—67.

borum est signum confectionis corporis Christi (§ 23). Hienach beantwortet sich die aufgeworfene Frage einfach. Allerdings kann man sagen, dass der Priester die Schuld und ewige Strafe aufhebe, aber er thut das nur instrumentaliter. Er bewirkt nicht direkt jenen Effekt, sondern er erreicht jene Vorbereitung desselben, nämlich das sakramentale Zeichen, dessen Eintritt vermöge der pactio divina notwendig die Gnadenmitteilung folgt. Der Priester vermittelt die Gnade und Vergebung, aber Gott allein wirkt sie, proprium autem est deo principaliter mundare et remittere illud debitum. Es ist dann aber nicht richtig, wenn der Lombarde den Priester die bereits geschehene Lösung bloss anzeigen lässt, vielmehr bewirkt der Priester die Disposition, welche notwendig die Lösung von Gottes Seite eintreten lässt (§ 24).

17. Mit der Absolution verband die Praxis die Auferlegung der Satisfaktion. Duns behandelt deshalb noch die Frage, ob der Büssende verpflichtet sei, die von dem Priester ihm auferlegte Leistung zu erfüllen. Die Antwort lautet, dass es hier ganz auf die Absicht des Büssenden ankommt. Will derselbe nämlich sich dem Priester unterwerfen, um sowohl die Absolution als die Strafe zu erhalten, so verpflichtet er sich freilich auch zu den Werken. Will er aber nur die commutatio poenae aeternae in temporalem erzielen, indem er die ihm zustehenden Strafen aus Gottes Hand, sei es hier auf Erden, sei es im Hades bereit ist zu empfangen, so soll auch solch einer nicht von der Absolution zurückgewiesen werden. Dadurch würde er in Verzweiflung gestossen. Gegen diesen Standpunkt ist eigentlich nichts einzuwenden, denn er ist ja bereit die Strafe hinzunehmen und zwar aus der Hand Gottes, die sie zu verhängen hat (§ 27). Aber auch Ungehorsam gegen die Kirche kann man dem Betreffenden nicht nachsagen. Es komme ja oft vor, dass auf Wunsch des Beichtkindes der Priester ihm eine mässige Strafe, die ausser Verhältnis zur Schuld steht, auferlegt, mit dem Bemerken, den Rest würde er im Purgatorium zu büssen haben. Warum soll der Priester dann nicht auch darauf eingehen, überhaupt keine Strafe aufzulegen, freilich unter Hinweis darauf, dass ihn nun die ganze Strafe im Fegefeuer treffen würde. Andernfalls steht

zu befürchten, dass der Sünder, von dem doch nicht zu erwarten ist, dass er die Strafe wird tragen wollen, nur zur Todsünde des Ungehorsams verleitet werde (28).

18. An diesem Ort wollen wir über die Ansicht des Duns vom Ablass, von dem der Sentenzenkommentar schweigt, nach den Miscellan. quaest. 4 referieren: Indulgentia est remissio poenae temporalis debitae pro peccatis actualibus poenitentium, non remissae per absolutionem sacramentalem factam per praelatos ecclesiae, de thesauro ecclesiae id est meritis Christi et sanctorum, ex causa rationabili (l. c. quaest. 4, 4). Das ist die offizielle Lehre. Die Übertragung der Werke der Heiligen kann aber erfolgen, da die Legenden ihnen die Absicht zuschreiben für das Gemeinwohl zu leiden (ib. 2). Hier ist aber in Acht zu behalten, dass der Ablass nicht das einzige Mittel zur Vermeidung der zeitlichen Sündenstrafen darstellt. Ein Teil derselben wird durch die devotio und humilitas guter Werke abgebüsst, ein anderer findet seine Erledigung schon durch die sakramentale Absolution (5). — Als Zweck des Ablasses erscheint honor dei vel ecclesiae utilitas (3). Wenn den kirchlichen Prälaten die Befugnis der Ablasserteilung zugesprochen ist, so soll dieselbe keineswegs in ihre Willkür (pro libito) gestellt werden, da sie nur eine dispensatio zu vollziehen haben (5). Ablass erteilen kann nur das Oberhaupt der Kirche oder der Papst, die Bischöfe — wie auch die Legaten — nur ex commissione papae, sofern sie in partem sollicitudinis berufen sind (19).

Aber in diesem Zusammenhang gelangt eine Anzahl interessanter Einzelfragen zur Erörterung, auf die wir in der Kürze eingehen wollen, da sie für die Stellung des Duns zum Ablass lehrreich sind. — Es gibt, sagt er, quaestuarii, die behaupten, dass vierzig Tage Indulgenz mit Almosen gleich viel gelte, als wenn man vierzig Tage fasten würde. Dies wird von Duns verworfen, da nämlich die Indulgenz nur auf den Erlass zeitlicher Strafen geht, während das Fasten eine Anzahl weiterer sittlicher Zwecke im Menschen fördert, indem es zur Unterdrückung der Konkupiszenz, zur Bändigung des Körpers, zur Erlangung ewigen Lohns und zur Mehrung der Gnade dient. Demnach ist also Duns der Meinung, dass die opera

poenalia nur in unvollkommener Weise durch den Ablass ersetzt werden können, indem dieser nur in einer Hinsicht Ersatz für sie bietet.

Sodann wird festgestellt, dass in fünf Fällen der Papst plenarias indulgentias gibt, scil. ut remittat t o t a m poenam peccatis debitam. Es sind folgende: der Inquisitor, der sein Leben daran setzt, die Teilnahme an Kreuzzügen, Besuch des heil. Landes oder anderer heil. Stätten, etwa Roms; solche, die inständig darum bitten, zumal wenn sie die Gewohnheit haben ihre Güter der Kirche zu schenken; endlich Menschen, von denen feststeht, dass ihre Verdienste dem Schatz der Kirche wegen ihrer Heiligkeit zu gute kommen werden. Endlich kann der Papst Plenarablass auch propter aliam causam rationalem gewähren; es ist das nicht als Leichtsinn anzusehen, wenn dadurch die Ehre Gottes und der Nutzen der Kirche und Mehrung des Schatzes der Kirche erstrebt wird (6).

Wie ist es aber zu verstehen, wenn in litteris der Papst jedem, der dies oder jenes thut, für eine bestimmte Frist, wie vierzig Tage oder ein Jahr, Ablass gewährt? Dies ist immer, es sei nun in der Urkunde ausdrücklich gesagt oder nicht, zu beziehen auf die poenitentia iniuncta in confessione vel quae deberet iniungi. Letzteres sagt Duns von der Erwägung her, dass oft die volle Strafe nicht auferlegt wird wegen der Gefahr, dass der Sünder sie doch nicht tragen würde, wobei aber natürlich die volle Abbüssung dem Fegfeuer aufbehalten bleibt. Sonach bezieht sich der Ablass immer auf die Strafen des Busssakramentes, durch ihn wird also die Handhabung dieses vorausgesetzt (7).

Aber Duns fragt weiter, ob es ratsam sei, nach Erlangung des Ablasses von den auferlegten Busswerken abzusehen? Er verneint das, denn wenn der Betreffende nicht in caritate wäre, so würden die Indulgenzen ihm nichts nützen, zudem würde, wie wir sahen, die Ertragung der Pönitenz ihm grösseren inneren Nutzen gewähren. Es ist also mit dem Ablass recht unsicher bestellt: u n d e b o n u m e t s e c u r u m e s t, q u o d h o m i n e s f a c i a n t p o e n i t e n t i a s s i b i i n i u n c t a s, q u i a i n e i s p l u s m e r e n t u r. Aber freilich kann der, welcher probabiliter in der Liebe steht und die durch den Ablass erforderte

Leistung erfüllt, die iniuncta poenitentia lassen, ohne transgressor zu werden, weil seine geistliche Obrigkeit ihm das erlaubt (7).

Die Ansicht des Duns wird aus diesen Erwägungen klar: der Ablass ist kirchliche Ordnung und als solche anzuerkennen, aber es ist besser, sich auf ihn nicht zu verlassen, denn weder bringt er den positiven Nutzen der Pönitenzwerke, noch kann man seines Erfolges sicher sein. Darnach ist es ziemlich einleuchtend, dass Duns selbst an dem Ablass kein Interesse gehabt hat, er hat ihn nur vom Standort seines kirchlichen Positivismus her aufrecht erhalten. Er hat auch hier der Auflösung des Busssakramentes im späteren Mittelalter vorgearbeitet.

Im Verfolg der Abhandlung hat Duns Scotus eine Anzahl von Gründen wider den Ablass geltend gemacht, die er aber dann selbst auflöst. Die wesentlichen derselben wollen wir herausheben: hat Gott den Sünder zur zeitlichen Strafe verurteilt, so kann kein Mensch diese aufheben. Aber Gott hat es nach seiner „Liberalität“ so eingerichtet, und die Heiligen haben es so verstanden, und die Befreiung von den Strafen geschieht nur nach Gottes Verordnung (12). Sodann: niemand wird dadurch geheilt, dass ein anderer eine Medizin einnimmt, so muss auch der Sünder selbst die guten Werke, die ihn von seiner Krankheit heilen sollen, ausführen. Aber die Werke Christi und der Heiligen hatten satisfaktorische Bedeutung, daher kommen ihre Verdienste uns zu gut (13). — Aber weiter: wenn meine Kontrition oder Konfession dem anderen nicht angerechnet werden, wie sollen es dann die satisfaktorischen Werke werden? Duns meint, die Parallele stimme nicht, da jene beiden zu der der Persönlichkeit geltenden Absolution in Relation stehen, nicht aber die Satisfaktion.[1]) Die Absolution befreie von der Schuld, aber der Sünder bleibt doch obligatus ecclesiae. Davon befreien die Prälaten.[2]) Als

---

[1]) Man erinnere sich daran, dass nach Duns die satisfactio operum — genau genommen — aus dem Rahmen des Sakramentes herausfällt; Beichte und Absolution machen eigentlich das Sakrament aus, vgl. S. 413.

[2]) Macht man hiemit Ernst, so bleiben als Gegenstand des Ablasses

Beichtender ist der Sünder noch tot, er kann daher von den Lebenden keine Einwirkungen empfangen; wohl aber ist das möglich, dass er, nachdem er durch die Absolution lebendig wurde, solchen Einwirkungen untersteht. — Ferner: Johannes ermahnt, der Busse würdige Früchte zu wirken. Darauf weiss Duns nur zu sagen, dass die Früchte der Heiligen uns angerechnet werden: tamen melius esset, quod unusquisque suam poenitentiam faceret (14). — Endlich: nur Christus kann sakramentale Effekte hervorbringen, aber der Ablass als Strafnachlass ist auch solch ein Effekt, der doch von Menschen hervorgebracht wird. Duns hilft sich dadurch, dass jene These nur von den prinzipalen, nicht aber von den nichtprinzipalen sakramentalen Effekten, gelten soll. Demnach ist es für ihn vollkommen klar, dass die eigentliche Sündenvergebung mit dem Ablass nichts zu schaffen hat: Dicendum igitur, quod effectus principalis sacramenti poenitentiae est dimittere culpam, et iste non potest fieri per aliud, scilicet per indulgentias (15).

Wenn man diese Bemerkungen liest, so leuchtet es ein, dass Duns eigentlich alle Einwendungen, die man zu Ende des Mittelalters wider den Ablass erhob, schon geläufig waren, und dass er schliesslich keine Widerlegung derselben zu geben vermocht hat. Die Gegenbemerkungen laufen doch alle auf eine ziemlich kleinlaute Wiederholung der kirchlichen Praxis hinaus, wobei Duns darüber gar keinen Zweifel bestehen lässt, dass es besser ist, die Werke zu thun, statt sich mit Ablass zu befassen.

Aber — dem sei wie ihm wolle — der Ablass steht doch fest. Kann er nun aber so viel leisten als er verspricht? Man kann Nein sagen, quia tunc quilibet posset se quittare a tota poena debita peccatis suis sine poenitentia et evolaret sine punitione faciendo multoties opus indulgentiae. Aber — meint Duns — die Sünde selbst ist ja Strafe; dazu kommt, dass der Sünder in Christo et aliis sanctis[1]) gestraft ist, also die Strafe

---

eigentlich nur die kanonischen Strafen. So fasste ihn auch Luther in den Thesen.

[1]) Diese zufällige Wendung ist für die Stimmung des Duns bezüglich des Verdienstes Christi doch nicht uninteressant.

genügend vollzogen wird. — Es gibt nun aber aliqui, die meinen, dass es nicht möglich sei, durch Geld sofort frei zu werden (statim evolaret), [1]) weil in der Seele durch die Sünde ein gewisser Schmutz nachbleibe und dieser nur durch die Pönalität selbst getilgt werden könne: ideo non sufficit dare pecunias ad indulgentias. Aber hier kommt Duns sein Sündenbegriff zu pass. Die Sünde bewirkt in der Seele nur eine macula culpae, sowie eine pronitas ad actum similem und die obligatio ad poenam aeternam. Die Schuld wird durch die contritio zerstört und hiedurch wird die ewige Strafe in zeitliche Strafe verwandelt und diese durch den Ablass abgelöst. Aber auch die pronitas wird durch die Gnade, resp. die contritio zerstört, indem durch sie der Mensch die Neigung zu den entgegengesetzten Akten empfängt. Also bedarf es nicht einer Tilgung des Sündenschmutzes durch besondere ethische Akte (16).

Endlich wirft Duns die Frage auf, ob diejenigen im Recht seien, die meinen, das man Indulgenzen erlangen könne, auch wenn man nicht im Gnadenbesitz steht. Das heisst: ein Mensch, der beichtet und contritus war, könnte auch, wenn er darauf eine Todsünde beging, die Indulgenz mit Nutzen empfangen. Diese Ansicht verwirft Duns. Die Indulgenzwerke können nämlich Gott nur dann gefallen, wenn der Mensch selbst Gott gefällt, er gefällt ihm aber nur vermöge des Gnadenbesitzes. Folglich würde der Todsünder von der Indulgenz keinen Nutzen haben. Deshalb aber empfiehlt es sich auch, den Pönitenten keine zu langwierigen Pönitenzen aufzuerlegen, damit sie nicht vor ihrer Erledigung in Todsünde fallen. Die Ansicht, dass der Todsünder als solcher unfähig ist, Pönitenzwerke auszuführen — es ist die des Thomas — hat Duns aber in dem Sentenzenkommentar bekämpft (s. oben S. 413). Vielleicht ist also, wie Wadding (Opp. III, 460 schol. 5) annimmt, hierin ein Anzeichen dafür zu erblicken, dass der Sentenzenkommentar nach den Miscellanea geschrieben wurde.

Soviel ergibt sich aus diesen lehrreichen Erwägungen des

---

[1]) Das Bild von dem Herausfliegen oder Herausspringen der Seele kommt also schon hier vor.

Duns mit Sicherheit, dass der Ablass in seiner Umgebung eine wichtige kirchliche Institution war, dass aber über seinen Wert oder Unwert vielfach Schwankungen herrschten. Die Gründe wider den Ablass hat Duns scharf bestimmt, ohne ihnen beizustimmen. Aber indem er den Ablass als Bestandteil des positiven kirchlichen Rechtes verteidigt, hat er selbst ihm eine geringe religiöse Bedeutung beigemessen, denn „sicherer“ und daher empfehlenswert ist es, statt des Ablasses die satisfaktorischen Werke zu wählen. Freilich kann der Sünder auch dieser entraten (oben S. 413. 426). Die kritische Stimmung des Duns tritt auch in dieser Erörterung hervor. Er hat am Treiben der quaestuarii des Ablasses keine Freude gehabt.

19. Noch eine Frage bleibt bezüglich der Absolution übrig. Wie, wenn die clavis scientiae irrt? Es kommt vor, dass der Beichtiger thörichte Fragen stellt, dass er sich nach Dingen erkundigt, nach denen ihm die Ohren jücken, dass er sich gleichsam eine Geschichte erzählen lässt. Diese Neugierde ist Sünde. Wenn aber der Mann neben diesen unnützen Fragen doch auch die Hauptumstände der Sünde in Erfahrung bringt, so wird er ein rechtes Urteil fällen. Hat er letzteres aber versäumt, so kann sein Urteil nur durch Zufall richtig ausfallen (Sent. IV dist. 19 § 28 f.). Trotzdem wird dieses Urteil an dem Empfänger von Gott „ratifiziert“, da der Irrtum nicht seine Schuld ist. Wenn dagegen der Beichtende Schmerz heuchelt, so trifft den Beichtiger keine Schuld, da er nicht das Herz, sondern nur das Äussere sieht; dagegen aber wird die Absolution an dem Heuchler nicht „ratifiziert“, da er ihrer unfähig ist, wegen der mangelnden Vorbereitung (§ 29).

20. Überschlägt man diese Lehre von der Absolution, so fällt einem sofort ein doppeltes auf. Die priesterliche Absolution untersteht ganz dem scotistischen Sakramentsbegriff, und der augustinische Zug desselben tritt dabei zu Tage: des Priesters Worte disponieren die Seele und damit zerstört Gott in ihr die Sünde. Indem nun mit der Absolution und auf Grund derselben die Auferlegung der satisfaktorischen Werke erfolgt, wird durch jene die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt. Allein es ist möglich, dass der Sünder von

dem Vollzug letzterer überhaupt absieht, oder ihn Gott für dies Leben oder für den Todeszustand überlässt. Mag immerhin dies nicht als Regel gelten (s. z. B. ib. § 31), dogmatisch lässt sich nichts dagegen einwenden. Wie aber dann, wenn man die Zucht überhaupt lieber in Gottes Hände als in die des Priesters stellt, oder beobachtet, dass Gott auch die Werkthäter seinerseits mit Leiden heimsucht (vgl. Wessel), oder wenn man meint, jener sakramentalen Disposition nicht mehr zu bedürfen, um von Gott Gnade zu erhalten? Dann bricht das Busssakrament zusammen! Auch hier hat Duns, wie so oft, mit der einen Hand gebaut und mit der anderen zerstört.

21. Auf der Bahn des Lombarden fortgehend, handelt Duns in der 20. Dist. von der Möglichkeit und Schwierigkeit der späten Busse und in der 21. Dist. zunächst von der Frage, ob eine Sünde nach diesem Leben vergeben werden könne? Da der Mensch nur selig wird nach Ertragung der nötigen Strafen, so wird der — dem die Sünde vergeben wurde — sie nach diesem Leben tragen. Indem aber diese Strafe nicht freiwillig getragen wird, so wird sie besonders schwer sein, quia poena quanto minus voluntaria, tanto minus satisfactoria (d. 21 q. 1, 2). Schwieriger ist eine andere Frage, nämlich ob für eine Sünde, die auf Erden nicht vergeben wurde, eine jenseitige Busse geschehen, und sie dadurch vergeben werden könne? Die übliche Lehre war, dass wer in einer Todsünde stirbt, der ewigen Strafen verfällt, dass aber veniale Sünden, indem sie ja mit der Liebe zusammen bestehen, nur zeitlich gestraft werden; nach Alexander von Hales gebührt auch ihnen an sich ewige Strafe, aber jenes Zusammensein lässt sie per accidens nur zeitlicher Strafe würdig sein (ib. § 3). Duns ist der Ansicht, dass die venialen Sünden durchaus durch die zeitlichen Strafen des Purgatoriums aufgehoben werden. Ebenso die Todsünden, falls die Absolution die zeitlichen statt die ewigen Strafen ihnen korrespondieren liess. Da nun diese Verwandlung, resp. Vergebung der ewigen Strafe, nach Gottes Willen nur bei dem, der eine voluntaria displicentia ordinata hat, besteht, so gilt sie natürlich nicht für den ohne Busse in einer Todsünde Sterbenden (§ 6). Hienach wäre die Vergebung der venialen Sünden identisch mit dem Vollzug der Strafe für sie. Duns hat zur Auswahl noch einen

anderen Weg der Betrachtung vorgelegt. Danach würden die venialen Sünden vergeben um der guten Werke willen, die Gott mehr gefallen, als jene Sünden ihm misfielen. Der Sterbende würde dann im Moment des Todes selbst für die bis zu demselben währenden venialen Sünden Vergebung erlangen. Oder auch so, Gott kann in diesem Moment überhaupt um der vorangegangenen Verdienste willen dem Sünder die lässlichen Sünden vergeben (§ 8. 9). Zwischen diesen Wegen trifft Duns keine Entscheidung, dagegen erklärt er eine Lösung, die im jenseitigen Leben Verdienste erworben werden lasse, für unzulässig, da der Theologe derartige sittliche Bewegungen im Todeszustand nicht kennt (§ 10).

22. In der 2. Quästion wird darauf das Beichtgeheimnis besprochen. Dasselbe ist vom Priester einzuhalten bis in den Tod (§ 20). In fünf Sätzen vollzieht sich die Darstellung: 1) die Verschwiegenheit bezüglich des Beichtgeheimnisses wird gefordert vom Naturrecht, freilich nicht, wie Richard meinte, deshalb, weil der Priester die Beichte in Vertretung Gottes empfange, also sobald letztere aufhöre, sehr wohl die Kenntnis des Gehörten für seine Person in Abrede stellen dürfe (§ 4), denn freilich hört und redet der Priester bei der Beichte für seine Person, wenn auch mit Gottes Autorität (§ 7). Die richtige Begründung ergibt sich dagegen von dem Gedanken her, dass das Naturrecht uns lehrt, anderen das zu thun, was wir uns gethan sehen wollen. Wie jeder seinen eigenen guten Ruf gewahrt wissen wolle, so ist er es auch dem anderen gegenüber zu thun schuldig (§ 8. 9). Ebenso lehrt das Naturrecht die Treue zu halten, der Beichtende aber setzt voraus die Verschwiegenheit des Beichtigers (§ 9. 10). Endlich verlangt die Ordnung des Gemeinwesens die Verschwiegenheit des Vorgesetzten, würde doch sonst der Untergebene nicht seinen Rat in geistlichen Dingen zu suchen fortfahren (10). — 2) Das Beichtgeheimnis ist Forderung des positiven göttlichen Rechtes. Christus hat die Beichte geboten, also soll kein Christ den anderen von ihr abhalten. Dies würde aber geschehen durch Preisgabe jenes Geheimnisses. Ferner soll nach Christi Willen das Beichtverhältnis das letzte Forum sein; das wäre es aber nicht, wenn die betreffende Sache von hier vor ein weiteres

Forum gebracht würde (§ 11). — Dass 3) das Beichtgeheimnis durch das positive Kirchenrecht gefordert ist, bedarf keines Beweises. — 4) Das Gebot des Schweigens erstreckt sich auch auf die Personen, denen der Priester das Geheimnis ausplauderte, oder die zufällig die Beichte mit anhörten (13). Es ist ein Gebot für immer. Nur scheinbar tritt bei den den höheren geistlichen Ämtern reservierten Fällen eine Ausnahme ein, sofern der Priester verpflichtet ist über sie an jene Autoritäten zu berichten. Aber in Wirklichkeit findet das Beichtverhältnis hier zwischen jenen kirchlichen Oberen und dem Sünder statt, der Priester ist nur Dollmetscher, der aber natürlich auch zum Schweigen verpflichtet ist, nach dem eben Gesagten (14). Wie über die That und ihre Umstände, so ist auch über alle an ihr beteiligten Personen zu schweigen (§ 16). — 5) wird noch bemerkt, dass das Naturrecht überhaupt zur Wahrung jedes uns anvertrauten Geheimnisses verpflichtet (§ 17).

23. Nachdem so die Absolution behandelt wurde, kommt zur Frage, ob bei dem rückfälligen Sünder, die in der Busse erlassenen Sünden eadem numero, d. h. als dieselben einzelnen, zurückkehren? Nach vollbrachter Sündenthat bleibt, wie sich früher ergab, in der Seele die carentia gratiae oder die obligatio propria ad poenam correspondentem culpae actuali. Gott könnte nun an und für sich, d. h. nach der potentia absoluta, sehr wohl dies, was allein wiederkehren kann, von der Sünde, nämlich die Verhaftung unter eine bestimmte Strafe, wieder eintreten lassen, und zwar nicht nur bei dem recidiven Sünder, sondern auch — nach seiner freien Willkür — bei dem, der nicht wieder fiel (dist. 22 quaest. un. § 3—5). Aber die potentia ordinata schliesst in sich, dass Gott die Sünde bedeckt und nicht doppelt anrechnet, also kann nach Vergebung einer Sünde dieselbe nicht mehr wiederkehren in dem Sinn, als wenn die durch sie bewirkte Strafverhaftung wieder in Kraft treten würde (§ 6). Während aber die Strafe völlig sowohl im göttlichen Denken als Wollen ausgetilgt wird, bleiben vermöge der göttlichen Barmherzigkeit die verdienstlichen guten Werke in seiner Acceptation erhalten (§ 7).

24. Wer von der landläufigen Vorstellung herkommt, als

wenn es sich in der scholastischen Theologie wesentlich um logische Spielereien und Klopffechtereien handelt, wird angenehm überrascht sein von der straffen Systematik, welche in der Busslehre des Duns herrscht. Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Elemente derselben. In dem Reich Gottes herrscht die göttliche Rechtsordnung. Dies öffentliche Recht, nicht ein privates Rechtsverhältnis, regelt das Verhältnis des Menschen zu Gott. Wer gegen jene Rechtsordnung sich verfehlt, wird dadurch ein puniendus. Nun aber kann der Sünder, d. h. der dem Strafbann verfallene Mensch, Gott oder der göttlichen Rechtsordnung dadurch eine Genugthuung bieten, dass er selbst an sich die Strafe vollzieht. Diese Selbstbestrafung ist der Bussschmerz. Derselbe kann entweder ein durch die Liebe formierter, vollkommener sittlicher Akt sein, die Kontrition, oder ein informes natürlich sittliches Handeln als ein gewisses Missfallen an der Sünde samt dem Streben von der Schuld frei zu werden, die Attrition, oder auch nur die Vorstufe des parum attritus. Der Christ, dem es ernst ist mit der Selbstbestrafung, bezieht in diese alle von Gott geordneten Formen mit hinein, d. h. er unterwirft sich der kirchlichen Bussdisziplin. So unterfällt sowohl die Tugend der Bussfertigkeit als die Unterwerfung unter das Busssakrament dem massgebenden Gesichtspunkt der Selbstbestrafung oder der durch sie Gott gewährten Satisfaktion. Hier greift die göttliche Liebe durch die objektive Kraft des Sakramentes ein. Durch die Beichte und Absolution wird die Attrition in Kontrition verwandelt. Der gottesdienstliche Akt bewirkt eine psychologische Wandlung im Menschen. Und jetzt ist, sofern der satisfaktorische Reueschmerz auf das höchste gesteigert wurde, der Schuldbann aufgehoben, der puniendus ein non puniendus geworden. Es ist aber mehr geschehen, sofern die schuldige Liebe dem Menschen restituiert ist. Es bleiben demselben, da die ewige Strafe für die Sünde aufgehoben wurde, nur noch zeitliche Strafen zu tragen resp. zu leisten, oder jene wurde in diese umgewandelt. Nun ist aber der ganze Zusammenhang auf den Zweck gerichtet, dass der Mensch der ewigen Strafe ledig werde, dass der puniendus zum non puniendus werde. Dieser Zweck ist aber erreicht, indem die Absolution die Kontrition erzeugt. Die eigentliche

Satisfaktion, die der Sünder bieten soll, ist der Bussschmerz der Attrition und Kontrition. Was darüber hinausliegt, d. h. die zeitlichen Busswerke kann er ablehnen, falls er die zeitlichen Strafen Gottes zu tragen bereit ist. Dasselbe gilt dann auch von dem Ablass, der aber ausserdem an sittlicher Bedeutung die Vergleichung mit den Pönitenzwerken nicht aushält, sodass diese ihm unbedingt vorzuziehen sind. Indem also Duns den Bussgedanken zuhöchst an der ewigen Strafe orientiert, fallen die zeitlichen Satisfaktionen, resp. der Ablass nicht notwendig mit in die Busse herein. Die Satisfaktion, durch die der Sünder aus der ewigen Strafverhaftung heraustritt, hat er geleistet, indem er ein attritus und contritus wurde. Auf diesen inneren Vorgang kommt es also vor allem an.

An dieser Darstellung fallen folgende Züge auf: 1) Die strenge Unterordnung des ganzen Bussvorganges unter den Gesichtspunkt der Satisfaktion. 2) Die Bestimmung der Busse als Selbstbestrafung. 3) Die psychologische Deutung der Vorgänge. 4) Der Ausgang von einem Minimum der Attrition; je geringer diese ist, desto einleuchtender wird die Notwendigkeit des Eingreifens des Busssakramentes. 5) Die Orientierung des Zusammenhanges an dem Gedanken, von der ewigen Strafe frei zu werden; nicht nur Austilgung der Sünde, sondern auch Aufhebung der Schuld ist das Absehen. 6) Die Eliminierung der Notwendigkeit der zeitlichen Busswerke. 7) Die geringe Schätzung, die dem Ablass zu Teil wird.

25. Um die geschichtliche Bedeutung dieser Busslehre zu bestimmen, müssen in einigen Worten die Wendepunkte in der Geschichte derselben berührt werden. Die Busse, von der schon Tertullian und Cyprian reden, ist ein domino offenso satisfacere (Tertull. de poenit. 10). Der durch die Sünde beleidigte Gott wird durch Reue und fromme Werke als die ihm dargebotene Satisfaktionen umgestimmt. Die Vergebung haftet an der Satisfaktion, die man immer mehr in bestimmte Werke setzte (schon Cyprian). Ebenso hat auch das frühere Mittelalter im Prinzip die Absolution an die Werksatisfaktion geknüpft. Indem nun aber faktisch die Absolution letzterer vorausging und dies, besonders durch die Kreuzzüge, geradezu zur Regel wurde, haben Abälard und die ihm folgenden Theologen

die Vergebung an die Kontrition geschlossen, die Satisfaktion dagegen bloss auf die zeitlichen Strafen bezogen.[1]) Damit schien aber die Notwendigkeit der Beichte und Absolution aufgehoben zu sein. Nach dem Vorgang des Hugo von St. Viktor wurde das eigentliche Wesen des Sakramentes in die Absolution und Beichte verlegt. So die grossen Scholastiker, auch Duns Scotus. Damit stellte sich aber sofort eine neue Schwierigkeit ein. Das kirchliche Interesse verlangte die Betonung der Absolution, aber nach alter Vorstellung haftete die Vergebung als direkte Gottesthat eigentlich an der Kontrition. Der Ausweg aus diesem Dilemma bestand darin, dass faktisch der Begriff der Attrition die Führung übernahm, die Kontrition als Folge der Absolution gefasst wurde. Aber auch damit war das Problem des Busssakramentes nicht gelösst. Es blieb die Frage: bringt die Absolution die Gnade als Sündenvergebung, wozu dann die Satisfaktion oder die Ablässe? Hier setzt die ernste Kritik des späteren Mittelalters ein. Nicht auf ein corpus contritum, sondern auf ein cor contritum komme es an, wie Wessel (opp. p. 801) sagt. So sind im Lauf der geschichtlichen Entwicklung die verschiedenen Elemente des Busssakramentes betont worden als Mittel zur Sündenvergebung, zuerst die Satisfaktion, dann die Kontrition, dann die Absolution. Aber jede derartige Betonung eines der Elemente bewirkt die Eliminierung eines anderen: Ist es die Satisfaktion, wozu dann die Kontrition? Ist es die Kontrition, wozu dann die Absolution? Ist es die Absolution, wozu dann die Kontrition und die Satisfaktion samt den Ablässen? Das wird einen nicht wunder nehmen, wenn man überlegt, aus wie disparaten Elementen das Busssakrament komponiert ist. Der evangelische Gedanke, dass wer bussfertig seine Sünden bereut, Vergebung hat, ist verbunden mit der juristischen Auffassung des Verhältnisses zu Gott, welche die Erlegung einer Satisfaktion, die Erwerbung von merita fordert, das Ganze in den Zusammenhang des Kirchenrechtes geschoben.

---

[1]) Vgl. zu diesem „Umschwung“ ausser dem massgebenden Werk von Morinus, Comment. historicus de disciplina in administr. sacram. poenit. Paris 1651, die lehrreiche Untersuchung von K. Müller in den Weizsäcker gewidmeten Abhandlungen (1892) S. 289 ff.

Man muss diese Entwicklung im Sinn behalten, um die Gedankenarbeit des Duns Scotus voll zu würdigen. Duns scheint zunächst ganz auf den Boden der altkirchlichen Betrachtungsweise zurückzutreten: die gesamte Busse ist eine grosse, Herz, Mund und Werk umfassende, Gotte dargebrachte Satisfaktion. Aber er hat diese Gedanken dadurch modifiziert und verbessert, dass er das Verhältnis zu Gott nicht als privatrechtliches fasst und Gott nicht als durch die Satisfaktion bestimmt und verändert ansieht. Was er meint, ist doch nur, dass in Gottes Reich die Ordnung gilt, dass niemand Vergebung seiner Sünde erhält, als wer sich selbst um ihretwillen strafte. Das ist aber etwas anderes als die alte Deutung des satisfacere. Zudem will beachtet sein, wie stark für Duns der Nachdruck auf die inneren Vorgänge des Reueschmerzes fällt. Man könnte meinen, dass er mit Abälard geht, auf die Kontrition kommt alles an. Aber er hat den Lombarden, der dies Abälard und Augustin nachsprach, widerlegt. Die Kontrition ist nur ein Produkt der auf die Attrition gesetzten Absolution. Das trifft allerdings mit der gemein scholastischen Lehre zusammen: um das Sakrament zu halten, wird die Kontrition aus einer Voraussetzung eine Folge der Absolution. Aber doch fällt die Lehre des Duns keineswegs mit der üblichen zusammen. Dort handelt es sich um Austilgung der Konkupiszenz, bei Duns zuhöchst um Aufhebung der Schuld; dort ist die eingegossene Gnade eine konkrete Grösse, bei Duns ein fragwürdiges Etwas, das die Richtung des Menschen bestimmt, ihn schmückt und vor Gott wert macht. Da drängt sich geradezu die rein psychologische Deutung des Vorganges auf, die wir oben darlegten. Die Feierlichkeit der Stunde, die Nähe Gottes, die Zusicherung seiner Gnade wandelt den Anfangsschmerz über die Sünde — wie gering er auch war — in den tiefen, vollen, von der Liebe zu Gott getragenen Reueschmerz, auf den es ankommt. — Endlich aber ist auch nicht zu verkennen, wie die Gedanken des Duns die satisfactio operum sowie die Ablasstheorie entgründen.

5. Die letzte Ölung.

Die letzte Ölung ist das signum efficax finalis remissionis venialium, und zwar bezeichnet in wirksamer Weise die Salbung des Priesters mit dem vom Bischof geweihten Öl, indem zugleich von ersterem bestimmte Worte gesprochen werden, die schliessliche Heilung dieser Sünden (ex institutione divina efficaciter significans curationem finalem venialium, IV dist. 23 quaest. unica § 3). Das Sakrament setzt den Gnadenstand voraus und ist nur an solchen zu vollziehen, die fähig sind seinen Vollzug selbst zu wollen (ib.). Eingesetzt wurde es von Christus, Jakobus hat es aber promulgiert (ib. 7). Gesalbt wird der Sterbende aber an den organa potentiarum, mit denen er häufig veniale Sünden verbrochen hat, utpote organa quinque sensuum et potentiae motivae (4).

6. Die Ordination.

1. Auch der Ordo wird von Duns nur kurz behandelt. Er wirft die Frage nach dem Recht der sieben ordines auf. Die Definition Bonaventura's: sacramentum ordinis est potestas spiritualis ad aliquem actum exequendum in ecclesiastica hierarchia ist offenbar falsch. Nach ihr wäre der Episkopat doch auch ein besonderer ordo, was aber Bonaventura selbst leugnet. Ausserdem gäbe es, nach dieser Definition, keine anderen dem Priestertum untergeordneten Ordines, da diese keine wirkliche geistliche potestas besitzen. Zum dritten müsste das Priestertum, da es über zwei Potestäten, die Konfektion des Abendmahls und die Absolution, verfügt, zwei ordines in sich schliessen (IV dist. 24 quaest. unica § 2). Nun bezeichnet der Ausdruck ordo im staatlichen Leben sowohl die rechte Abstufung der Gesellschaft nach der Gleichheit und Ungleichheit der Personen, als den gradus praeeminens, der den leitenden Personen zusteht. Da nun auch die Kirche politia ordinata ist, erscheint es angemessen in diesem doppelten Sinn von ordo in ihr zu reden, wobei die erste Bedeutung die zweite schon in sich schliesst (§ 3). Ist der ordo also ein gradus, so kann er an sich keine potestas sein, sondern nur die geeignete Disposition zu einer solchen abgeben. Die hervorragenden

actus ecclesiae sind aber diejenigen, die auf die Sakramente Bezug haben. Also würde der ordo ein gradus disponens ad aliquem actum sacramentalem sein (4). Ist es das um den ordo, so ist es klar, dass er an sich, indem ein gradus spiritualis, kein Sakrament ist, das Sakrament ist als ordinatio zu bezeichnen; und diese ist die Handlung und das wirksame Zeichen, das die Gnade bezeichnet, durch die der Ordinierte den Gottesdienst zu verrichten vermag (ex institutione divina efficaciter signans gratiam praeeminentem qua ordinatus digne aliquod ministerium exequatur, l. c. § 8). Da aber der höchste Akt der Kirche die Konsekration ist, ist zu sagen: supremus gradus sive nobilissimus propter nobilitatem actus, ad quem disponit, est sacerdotium. Ist aber die Ordination Mitteilung der Kraft sich am Gottesdienst zu bethätigen, so wird die Ordination bei allen sieben ordines irgend eine Beziehung zu der obersten gottesdienstlichen Bethätigung haben. Der erste Grad befähigt also zur Konsekration, der zweite (Diakonat) zur Austeilung wenigstens des Blutes, das Subdiakonat zur Darreichung materiae eucharistiae consecrandae.[1]) Zur gehörigen Stimmung der Gemeinde auf den Empfang der Eucharistie erweisen sich die übrigen Ämter als dienlich, indem der Akoluth die Devotion durch Anzünden der Lichter fördert, der Lektor die Erkenntnis mehrt, während der Ostiarius die Unwürdigen, der Exorcist aber die Dämonen zurückhält (l. c. § 7).

2. Hier ist nun eine viel behandelte Streitfrage zu erwähnen, ob nämlich der Episkopat als besonderer ordo anzusehen sei? Die Konsequenz der Entwicklung führte gewiss zu diesem Resultat; dem entsprechend haben die Kanonisten auch so gelehrt. Duns führt die Gründe für und wider an. Der Episkopat ist ein besonderer ordo, weil ihm besondere Sakramente vorbehalten sind (l. c. § 4). Dies kann behauptet werden, unbeschadet der Anerkennung des Priestertums als des höchsten Amtes, indem der Priester zwar zum höchsten Sakrament, der Bischof aber zu der Gesamtheit der Sakra-

---

[1]) Hierin, und nicht in Verlesung des Evangeliums und der Epistel, besteht sonach der proprius actus des Diakonus und des Subdiakonus.

mente Beziehung hat. In den Reportata (IV dist. 24 quaest. 1, 9) gab Duns der Sache die Wendung, dass höher als das conficere stehe das posse constituere aliquem in illa eminentia cui competit talis actus. Er folgert daraus, dass der Episkopat der achte ordo sei, der die Aufgabe habe die übrigen ordines zu verleihen. Auch in dem Oxoniense scheint Duns die Ansicht zu vertreten, dass der Episkopat ordo sei, aber Deutliches bietet er nicht. Gegen Thomas, der gegen jene These ist, wird bemerkt, dass dann auch nicht darüber gestritten werden könne, ob der Papst Bischöfe absetzen könne; denn gibt es keinen bischöflichen ordo, so kann der Papst als der Inhaber der obersten Jurisdiktion die bischöfliche wie jede andere Jurisdiktion aufheben (§ 6). Auch hier war Thomas der konsequentere Vertreter des hierarchischen Gedankens, der Episkopat als ordo bildet ein mächtigeres Bollwerk gegen die papalistischen Ideen, die bloss jurisdiktionelle Bedeutung des Episkopates fügt sich jenen Tendenzen.

3. Duns schliesst seine Erörterungen über dies Sakrament mit kirchenrechtlichen Erwägungen betreffs der Frage, ob eine poena canonica die Erteilung eines ordo an jemand, bezw. die Annahme des ordo durch denselben ausschliesse. Ein kanonische Strafe ist eine von den Canones ausgesprochene oder in Gemässheit der Grundsätze derselben verhängte Strafe, die darin besteht, dass sie den Betreffenden ausschliesst von einem kirchlichen Grad, der ihm an sich zusteht. Es sind sieben oder sechs: [1]) Depositio d. h. totalis amotio a statu clericali, verbunden mit der Degradatio, die sich aber auch nur auf einen determinatus gradus beziehen kann. Durch die Absetzung wird allerdings die licentia exercendi actum cuiuscunque ordinis samt den besonderen Privilegien (geistliche Gerichtsbarkeit) entzogen, nicht aber der Charakter und die Fähigkeit zu jener Thätigkeit. Verhängt wird sie wegen haeresis, schisma, revelatio confessionis; nur der Papst vermag sie aufzuheben (l. c. quaest. 1, 4). Ferner die Infamia, d. h. publice notatus de crimine. Für das bürgerliche Leben ist diese Strafe

[1]) Zuerst (IV dist. 25 quaest. 1, 3) zählt Duns sieben, später sechs (ib. §§ 13. 15), indem die zwei ersten zusammengehören.

noch schwerer als die Entsetzung, weil die Person verächtlich geworden ist und bleibt, auch wenn sie Busse gethan hat. Es folgt die Irregularitas: et ista est inhabilitas ad susceptionem et executionem actuum ordinum. Dieselbe haftet an Simonie, an der Erschleichung des ordo,[1]) dem Dienst in einem nicht empfangenen ordo, der Nichteinhaltung der Kirchenstrafen (ib. § 7 f.). Wie diese Vergehen die Irregularität zur Folge haben, so auch etliche Geschicke, die nicht persönliche Vergehen darstellen, so der Sklavenstand oder die illegitime Geburt, da so Geborene praesumuntur imitatores paternae incontinentiae und male educati; sowie enormis mutilatio vel infirmitas, Todschlag in der Notwehr etc. Bezüglich dieser werde aber leicht Dispens erteilt (8. 9). — Ferner kommt als kanonische Strafe in Betracht die Excommunicatio (11), das Interdictum: arctatio a quibusdam actibus ecclesiasticis exercendis vel ab assistendo quibusdam talibus. Aber in der Regel haftet das Interdikt an bestimmten Orten (13). Schliesslich die Suspensio, quae est prohibitio ab aliquo alias conveniente, et hoc ad tempus (13).

Um nun auf die Frage, von der Ausgang genommen wurde, zurückzukommen, ist zu sagen, dass die fünf zuletzt genannten kanonischen Strafen de iure die Kollation oder Susception der ordines aufheben, da die Kirche es ist, die ihre Diener einsetzt. De facto aber können dieselben die Ordination wirksam erteilen und empfangen, da keine Bedingung zu diesem sakramentalen Handeln ihnen verloren gegangen ist. Ob aber auch bei der Degradation, zumal wenn sie an einem Bischof vollzogen wurde, die Fähigkeit zu ordinieren bleibt, das sei fraglich (§ 14). Die Antwort hängt damit zusammen, ob man den Episkopat für einen ordo ansieht oder nicht (s. oben). Es ist klar, dass im ersteren Fall jene Fähigkeit bleibt, im letzteren aufhört.

Kindern und Weibern müssen die ordines versagt bleiben (ib. quaest. 2, 3). Die Kirche hätte das weibliche Geschlecht

---

[1]) Bezüglich des furtum in ordine wird unterschieden: aut prohibetur per excommunicationem, ne quis accedat nisi de illo episcopatu et prius legitime examinatus et receptus, aut non est talis excommunicatio vel prohibitio (ib. 8).

sicher nicht von den ordines ausgeschlossen, wäre das doch eine grosse Ungerechtigkeit wie gegen das ganze Geschlecht, so auch die einzelnen, wenn die lex divina es nicht geböte (4).

7. Die Ehe.

1. Schliesslich behandelt Duns das Ehesakrament. Nachdem er dargelegt hat, dass die Ehe als unlösliche Ehe und durch den freiwillig geschlossenen Vertrag der gegenseitigen Überlassung der Leiber zu einer sittlichen Gemeinschaft wird (wovon weiter unten gehandelt werden soll), zeigt er, dass es angemessen ist, wenn Gott zur Erfüllung der übernommenen schweren Pflichten Gnade gewähre (IV dist. 26 quaest. unica § 11). Diese aber gibt Gott durch ein wirksames sinnliches Zeichen oder ein Sakrament. Hieraus ergibt sich eine Anzahl dogmatischer Fragen.

2. Zunächst: von wem und wo wurde dies Sakrament eingesetzt? Man kann antworten im Paradiese nach Gen. 1, 28. Allein dagegen spricht, dass alle Sakramente im Hinblick auf das Leiden Christi eingesetzt sind, das kann von jener noch im Stande der Unschuld geschehenen Einsetzung aber nicht gesagt werden. Auch Matth. 19, 4 ff. und 1. Kor. 7 bieten keinen Bericht einer Einsetzung des Sakramentes. Daher könnte man wohl das Sacramentum magnum (Ephes. 5, 32) ganz allgemein pro signo sacrae rei fassen, worauf der Zusammenhang der Stelle führe, da die Ehe doch nicht ein signum efficax bezüglich der Verbindung der Kirche mit Christo sein kann (ib. § 12). Da aber, fährt Duns fort, die Kirche die Ehe zu den sieben Sakramenten rechnet: non est aliter sentiendum quam sentit ecclesia romana. Dann muss aber auch angenommen werden, dass Christus dies Sakrament eingesetzt hat (§ 13). Christus hat also Matth. 19 die Ehe als solche nicht eingesetzt, wohl aber sie als Sakrament eingesetzt; und zwar mit den Worten: „was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden". Hienach werde der menschliche Kontrakt begleitet von der gnädigen Verbindung durch Gott. Die Form ist dann, wie bei allen Sakramenten, ein sinnliches Zeichen, das nach Gottes Willen ein wirksames ist. Aber auch so betrachtet, bleibt die Sache zweifelhaft. Man kann nämlich

nicht sagen, dass Gott bestimmte Worte zum Zeichen eingesetzt hat (etwa: accipio te in meam vel in meum), denn auch ohne diese Worte ist Ehe. Ebensowenig können überhaupt irgendwelche Worte als Zeichen dienen, denn auch Stumme können eine christliche Ehe schliessen. Also kann nur gesagt werden, dass in lege evangelica jede Ehe, die nach menschlicher Ordnung durch irgend ein Zeichen abgeschlossen wird, Sakrament ist, indem jenes Zeichen das sakramentale signum efficax ist (§ 14). Da nun die Ehe geschlossen werden kann auch von den Nupturienten selbst oder ihren Eltern, und da jede menschliche Form des Eheschlusses — nach Obigem — der Träger der sakramentalen Gnade ist, so muss gesagt werden, jeder, der im stande ist minister in contractu matrimonii zu sein, ist auch minister huius sacramenti (§ 15).

Die Wirkung dieses Sakramentes ist aber die Gnadenmitteilung, die eintritt, sofern die Nupturienten frei sind vom obex der Todsünde, bezw. für diese Busse gethan haben. Im Besonderen ist die Wirkung gratiosa coniunctio animarum (ib.).

3. Hienach wäre also jede geordnete Eheschliessung innerhalb der Christenheit, sie sei in noch so privaten oder auch „zivilen“ Formen vollzogen, eo ipso auch Sakrament. So hat Duns gelehrt, erst nachträglich schränkt er diesen freisinnigen Gedanken ein. Sollte man nämlich für das Sakrament ein bestimmtes Zeichen und besondere Diener für notwendig halten, so müsste man sagen, dass nicht jeder christliche Eheschluss Sakrament ist, dass aber jeder Gnade bringe, non tamen tantam gratiam quantam perciperent cum sacramento, maxime si impossibilitas non excuset (ib.). Lässt man aber die Gedanken des Duns in ihrer Konsequenz auf sich wirken, so ist deutlich, dass er eigentlich das Ehesakrament aufgehoben hat. Die Ehe ist Produkt einer rein menschlichen Abmachung, die Gott mit seiner Gnade begleitet. Nur der kirchliche Positivismus bewirkt, dass Duns sie doch als Sakrament gelten lassen will. Über die weiteren zum Teil sehr eingehenden Erörterungen des Duns über die Eheschliessung und die Ehehindernisse werden wir besser weiter unten bei Besprechung der Ethik des Duns referieren können.

Fünftes Kapitel.

Die jenseitige Vollendung und die diesseitige Vollkommenheit der Christenheit.

I. Die Vollendung.

1. Die Auferstehung.

1. Wir haben nun weiter über die eschatologischen Gedanken des Duns, die er im weiteren Verlauf des 4. Buches dargelegt hat, zu berichten. Indem die Eschatologie die höchsten Ideale wie die tiefste Depravation, das Beste wie das Schlimmste des Lebens, zum Ausdruck bringt, lässt sie einen tiefen Blick in das religiöse Empfinden eines Zeitalters thun. Es ist daher methodisch richtig, die Eschatologie eines Dogmatikers nicht nur obenhin zu berühren, sondern eingehend zu studieren. In wie lehrreicher Weise stechen doch die „heilsgeschichtlichen" Erwägungen in der Eschatologie etwa unseres Jahrhunderts ab von der Konzentrierung des gesamten Interesses auf die Schilderungen der persönlichen Seligkeit und Unseligkeit im Mittelalter. Wir werden dem auch bei Duns begegnen. Daneben aber berührt auf diesem dunkeln Boden eigentümlich der ungeheure dialektische Apparat, der in Bewegung gesetzt wird. Doch man begreift das, wenn man erwägt, dass je unbekannter und je weniger durch positive Grenzen eingeschränkt ein Gebiet ist, desto kecker die dialektische Kunst ihre Würfel darüber rollen lassen kann.

2. Wir handeln zunächst von der allgemeinen Auferstehung. Gegen die Möglichkeit einer solchen kann nichts

eingewandt werden, da Gott wie das creari, so auch post annihilationem ein recreari eintreten lassen kann, ohne dass einer anerkannten Wahrheit ein Widerspruch daraus erwüchse (IV dist. 43 quaest. 1, 3). Sonst würde es auch Gott unmöglich sein müssen, tote Tiere wieder lebendig zu machen, was doch Heilige gethan haben (ib. 5). Weder von seiten Gottes, noch von seiten der menschlichen Natur ist solch ein Widerspruch zu erbringen (10). Allein ein rein rationaler Beweis lässt sich trotzdem nicht führen für die Auferstehung. Verweisungen auf das desiderium naturale genügen hier ebenso wenig, als die allgemeinen Erwägungen der Notwendigkeit das Ziel zu erreichen etc. (ib. quaest. 2, 1. 29). Der rationale Beweis wäre nur zu führen, wenn drei Voraussetzungen der natürlichen Vernunft durchaus festständen, nämlich dass die intellektuelle Seele die spezifische Form des Menschen ist, dass sie unzerstörbar ist und dass sie als die spezifische Form des Menschen nicht dauernd ausserhalb des Körpers bestehen könne (§ 4). Die erste Voraussetzung ist freilich allgemein anerkannt und lässt sich zudem leicht beweisen aus der Thatsache des Denkens. Da diese Funktion sich deutlich von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheidet und unsinnlich ist, so muss sie ein nichtsinnliches Subjekt haben und das ist die Seele (ib. § 12). — Dagegen können die Gründe des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele nicht für zwingend anerkannt (§ 16 ff.), und dass die Seele des Leibes bedarf, nicht einleuchtend gemacht werden (§ 24). So wenig der Beweis mit diesen Mitteln sich führen lässt, so wenig genügt der Nachweis aus dem Gegensatz von Handeln und Geschick, der einen Ausgleich fordere, da der hiebei leitende Gedanke von einem gerechten Lenker der Welt in der natürlichen Vernunft nicht einfach vorausgesetzt werden darf (§ 27). Daher kann die Auferstehung aus dem lumen naturale weder a priori noch a posteriori bewiesen werden: ergo hoc tanquam omnino certum non tenetur nisi per fidem (§ 28).

3. Die Wiederherstellung des Leibes bei der Auferstehung ist nicht von der Natur selbst gewirkt. Nicht durch eine natürliche Entwicklung kommt sie zu stande und nicht richtet sie sich auf eine solche, sondern es ist eine plötzliche und mit

einem Mal abgeschlossene Wiederherstellung (ib. quaest. 3, 20). Ebenso wird auch Gott die Seele mit diesem Leibe vereinigen, wie ja er auch bei der Generation die Seele erschafft und dem Leibe eingiesst.[1]) Ist auch bei der Wiederbelebung die Seele die causa formalis, so ist doch von dieser die causa efficiens (Gott) zu unterscheiden (§ 21). Da nun Gott die wirkende Ursache bei der Wiederbelebung ist, so erscheint es angemessen, diese als in instanti geschehend vorzustellen. Die Wiederherstellung des Leibes, wie die formatio oder Beseelung desselben geschehen also in einem Moment (ib. quaest. 5. 4. 7) und zwar so, dass beides zeitlich zusammenfällt, obgleich eine doppelte mutatio von Gott gewirkt wird (§ 8); dagegen soll die Sammlung der zerstreuten Leibespartikeln allmählich und in der Zeit, weil von zeitlichen Engeln ausgeführt, geschehen (§ 3). Weiter behauptet Duns, dass die Toten nicht alle gleichzeitig erstehen werden. Da nämlich Christus und Maria gestorben sind, ist anzunehmen, dass auch die das Ende erlebenden Menschen sterben werden. Dann ist es aber wahrscheinlich, dass die übrigen Toten vor ihnen erstehen (ib. 10. 3). Das Gericht wird sich kaum zu Mitternacht vollziehen, da die betr. Bibelaussagen bildlich zu nehmen sind, sondern zur Stunde der Auferstehung oder des Gerichtes vor Pilatus oder des Todes Christi. Als Ort denkt man sich das Thal Josaphat (§ 12).

4. Endlich wird eine Untersuchuug über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes angestellt, wobei eine Anzahl physiologischer Erörterungen mitunterläuft. Das Resultat ist in Kürze folgendes. Der Mensch wird in der Form erstehen, die sein Leib im 30. Lebensjahr hatte oder gehabt hätte (IV dist. 44 quaest. 1, 15). Dieser neue Leib wird hergestellt aus den besten Bestandteilen des einstigen Leibes, nämlich aus dem von den Eltern ererbten Fleisch, und von den besten Teilen, die durch die Nahrung allmählich dem Leibe aggeneriert wurden; doch kommt hievon nur soviel in Betracht als nötig ist, um mit jenem ersten Bestandteil zusammen die angegebene Quantität zu erreichen (§ 16). Hieraus ergibt

---

[1]) Duns ist Kreatianer, wie auch die übrigen Scholastiker.

sich, dass der Auferstehungsleib natürlich nicht präzis identisch sein kann mit irgend einer Leibesform, die der Mensch in einem besonderen Moment seines irdischen Lebens hatte, denn nur das elterliche Erbe wird identisch sein, alles Übrige ist ja freie Auslese aus vielen gegebenen Elementen (§ 17).

Soviel über die Auferstehung. Sie ist, wie gesagt, Glaubensartikel im strengsten Sinn, weil durch vernünftige Betrachtung nicht zu erweisen.

2. Gericht, Seligkeit, Verdammnis.

1. Hieran schliessen wir die Frage, ob ein allgemeines Gericht zu erwarten ist? Unter diesem Gericht ist zu verstehen die absolute Bestimmung bezüglich von Lohn und Strafe nach Massgabe des Verdienstes (dist. 47 quaest. 1, 4).[1] Für die positive Behauptung der Allgemeinheit dieses Gerichtes lässt sich ein Vernunftbeweis nicht erbringen. Als Wahrscheinlichkeitsgründe kann man die Notwendigkeit einer Trennung der Guten und Bösen, die Offenbarung der annoch verborgenen Gerechtigkeit Gottes über alle Menschen, die Trennung der beiden Reiche, indem die einen zum Reich Gottes bestimmt sind, diese also auch einmal offenbar in seinen Besitz treten müssen (ib. § 5). Allein, abgesehen von diesen Beweisen, ist das Gericht positiv sicher. — Dass das Gericht Zeit ausfülle, ist nicht erforderlich, da Gott allen momentan einflössen kann zusammen mit der Erkenntnis seiner Sentenz die Einsicht in ihre Gründe (§ 6 f.). Dies Gericht wird Christus ausführen nach der Schrift, aber nicht in der forma servi (Thomas) sondern in der ihm dermalen eignenden forma gloriosa (IV dist. 48 quaest. 1, 10). Doch kommt für Ausübung des Gerichtes seine Menschheit nur mehr „kommissarisch" in Betracht; da dies Gericht Allwissenheit wie Allmacht im Richter

[1]) Dass aber jemand, der Lohn verdient hat, darum um den Lohn kommen könnte, dass er im Augenblick des Todes einen obex vorschöbe, ist dadurch ausgeschlossen, dass er, indem den Lohn auch das Nichtvorhandensein eines solchen jenen hindernden Momentes verdiente, II dist. 5 quaest. 1, 6.

voraussetzt, wird er es zunächst nach seiner göttlichen Natur ausüben (ib. §§ 4. 7).[1])

2. Wie Auferstehung und Gericht den Bösen und den Guten gemein ist, so kann auch für beide gemeinsam die Untersuchung nach der Erkenntnis der abgeschiedenen Seelen geführt werden. Da die Erkenntnis durch die Erfassung der species intelligibiles zustande kommt und ein rein geistiger Akt ist (s. oben S. 104), so ist Erkenntnis auch ohne Sinnlichkeit möglich, indem die geistig ergriffenen und festgehaltenen Spezies dem Geist bleiben können, ohne dass das Medium der Sinnlichkeit fortbesteht (IV dist. 45 quaest. 1, 3. 4). Alle Erinnerung versteht sich nämlich nicht sowohl als Erneuerung der Eindrücke der äusseren Objekte, denn als eine Vergegenwärtigung der inneren Akte, die wir in Bezug auf jene Objekte vollzogen haben. Hieraus ergibt sich dann auch, dass der abgeschiedene Geist nicht nur in Bezug auf die einzelnen Objekte, sondern auch auf ihre Verbindung Erkenntnis hat (l. c. quaest. 3, 4 ff. 7 ff. 20 f.). Die Erkenntnis war hier im Sinn der Erinnerung genommen. Nun fragt es sich aber weiter, ob die abgeschiedenen Seelen auch neue Erkenntnis zu erwerben vermögen? Thomas wie auch Gottfried halten an sich eine Vermittlung für nötig zwischen dem geistigen Bild und dem äusseren Sein. Doch soll es auch möglich sein, dass der von der Sinnlichkeit frei gewordene Geist durch den Einfluss höherer Substanzen, wie Gottes oder der Engel, Erkenntnis empfange. Schon auf Erden bahne sich dies in etwas an, wie im Schlafeszustand oder im Excessus empfangene Offenbarungen das zeigen (l. c. quaest. 2, 3. 4). Allein bei dieser Betrachtung wird nach Duns der Würde des Geistes Abbruch bereitet, indem man ihm eine Funktion abspricht, die ihm zukommt, nämlich Erkenntnis zu erwerben. Man behandelt also den Geist schlechter als etwa einen Stein. Dazu kommt, dass man unnütz eine Vielheit von Faktoren zur Erklärung einer Erscheinung herbeizieht, was gegen eine Lieblingsregel des Duns verstösst (§ 5). Die Berufung auf Schlaf und Ekstase verfängt

---

[1]) Das wäre einer der wenigen Fälle, in denen abendländische Dogmatiker aus der Gottheit Christi praktische religiöse Folgerungen ziehen.

deshalb nicht, weil nicht gezeigt werden kann, dass die Tiefe des Schlafes die Erkenntnis fördert; oder es müsste denn der Epileptiker fähig sein eine besondere Fülle von Offenbarungen zu empfangen, wie Mohammed gemeint habe (10). Die Ekstase aber sei doch oft ein Produkt des Wachens (11).

Nach Duns eigener Meinung kann der abgeschiedene Geist freilich neue Erkenntnisse erlangen. In ihm haften nämlich, wie wir sahen, eine Anzahl von Begriffen (durch die Erinnerung). Indem er mit diesen operiert, kann er neue Begriffe und Einsichten erwerben (12). Wenn Gott solche unmittelbar einflösste, so könnten diese in der Seele nur das undeutliche und unlebendige Bild von einem Sein, nicht aber die geistige Anschauung wirklichen und konkreten Seins erwecken (13); ebenso wäre eine bekehrende Einwirkung im Limbus unter jener Voraussetzung nicht als notwendig zu verstehen (ib.). Es ist aber das Resultat des Duns offenbar mit einer Einschränkung zu versehen. Der abgeschiedene Geist kann, nach Obigem, doch keineswegs die Erkenntnis neuer Objekte erwerben, diese könnte ihm ja nur von aussen her zugeführt werden.[1]) Sein Vermögen zu neuer Erkenntnis beschränkt sich also auf die Kombination der früher während seines Erdenlebens erworbenen Begriffsbilder. Diese Erörterung bietet wieder Anlass die geistige Sicherheit des Duns zu bewundern. Der neue Gedanke wird nicht durch irgendwelche ad hoc erfundenen Faktoren gewonnen, sondern unter deutlicher Wahrung der dem Denker feststehenden erkenntnistheoretischen Sätze. Auch für das Totenreich wird keine Erkenntnis der gegenwärtigen Welt preisgegeben. Soll es auf diesem Gebiet zu einer Erkenntnis kommen, so kann nur der Weg der Lebendigen zu ihrer Eruierung benützt werden. Das ist eine grosse methodische Wahrheit, mag das Einzelne bei Duns uns noch so wunderlich anmuten.

3. Nachdem wir so an der Hand des Duns uns im allgemeinen über Auferstehung und Gericht verständigt und so-

---

[1]) Daher werden die Seligen die Gebete derer, die sich auf ihre Verdienste berufen, durch besondere Offenbarung Gottes kennen lernen (IV dist. 45 quaest. 4, 4).

dann seine Meinung über die Seelen der Abgeschiedenen kennen gelernt haben, wenden wir uns dem Zustand der Verdammten und der Seligen zu.

Die Verdammten kommen in einen Strafzustand. Die Strafe besteht in der empfindbaren Abwesenheit eines Gutes, das der vernünftigen Kreatur als solcher zusteht, und in der empfindbaren Anwesenheit eines Übels, das ihr nicht zusteht, dem malum culpae und der poena damni (IV dist. 46, quaest. 4, 4). Indem das Denken wie das Wollen hiedurch gebunden wird, ergibt sich ein Zustand der Traurigkeit sowohl über diese Beschränkung als über ihren Grund, d. h. die Sünde. Das ist die poena vermis (5).

4. Hier müssen wir die interessante Betrachtung einschieben, die Duns über die Feuerstrafe der Unseligen anstellt. Zunächst wirft er die Frage auf, wie das Feuer die bösen Geister quälen könne? Thomas und Ägidius meinen, das geschehe, sofern die Geister es als ein disconveniens auffassen. Dagegen sagt Duns, ist das richtig, so ist jedenfalls der Ausdruck disconvenientia zu unbestimmt. Es kann aber auch als falsch erwiesen werden, da in dem Fall die Qual nicht vom Feuer, sondern von einer verkehrten Auffassung desselben ausginge, und wie soll ein Engel zu einer solchen kommen? Heinrich führt die Qual zurück auf einen übernatürlichen Habitus, vermöge welches sie die Feuerqual empfinden. Aber dieser Habitus müsste entweder geistig oder leiblich sein; ist er geistig, so nützt er nichts, da er zur Erduldung von Wirkungen des Feuers nicht mehr proportioniert wäre, als der an sich seiende Zustand der Geister; soll der Habitus aber leiblich sein, so spricht man etwas Widersinniges aus, etwa als wenn man von einem weissen Engel oder einem weisen Stein reden wollte! Also ist es auch hiemit nichts (IV dist. 44 quaest. 2, 3 f.). Ein sinnlicher Schmerz kann also nicht die Wirkung dieses Feuers sein (5). Die Wirkung ist aber zu erblicken in einer Traurigkeit, die dadurch entsteht, dass das Feuer als ein obiectum disconveniens definitiv zurückhält und fesselt (7). Nicht das Feuer als solches hemmt den Geist, sondern Gott, der dies Feuer den Engeln als eine Schranke und als einen Bann zu empfinden gibt (8 f. 12 f.). Nicht also das Feuer als

Feuer peinigt die Geister, sondern dass Gott ihnen das Feuer zum Objekt ihres Denkens gibt und dass er sie hiedurch an dies Objekt bindet und von anderen Objekten abhält.

Von hier aus ist dann der Frage nach der Bedeutung des Feuers für die verdammten Menschen nachzudenken. Bei ihnen ist, weil sie leiblich sind, eine reale Wirkung des Feuers vorstellbar. Aber an sich genügte diese nicht, wenn nicht eine intentionale Wirkung Gottes hinzukäme. Denn Feuer an und für sich kann auch wärmen, ohne zu schmerzen. Darauf kommt es also an, wenn das Feuer Strafe sein soll, dass Gott es dazu bestimmt. Und diese Bestimmung genügt, ohne dass das Feuer reale Schmerzwirkungen ausübt, zur Erregung der Traurigkeit (l. c. quaest. 3, 2 f.). Und es wird gut sein, bei dieser geistigen Wirkung des Feuers es sein Bewenden haben zu lassen. Soll man überhaupt so wenig Wunder als möglich setzen, so wird diese Regel erst recht bezüglich der Verdammten gelten. Man kann ja eine immutatio realis durch das Feuer an ihnen annehmen, dann müsste diese Wirkung aber so gedacht sein, dass sie nicht zu ihrem vollen Effekt gelangt, sodass also die Leiber nicht verbrennen. Da nun aber dies wunderbar wäre, so wird man eine passio realis als unsicher, dagegen eine passio intentionalis als sicher bezeichnen müssen (l. c. 4. 7. 8). Mit anderen Worten: die *Feuerstrafe* ist so zu denken, dass die *Verdammten zum Gegenstand ihrer Gedanken das Feuer bekommen, sodass dies Feuer und der Gedanke an dasselbe ihr Denken bannt und beschränkt.* Wenn aber der Mensch sich von Feuer umgeben denkt, und dies Feuer daher zum Objekt seines Denkens und zum Anlass der Empfindung der Detention wird, so ist damit über den Menschen ein naturwidriger, seinen Geist degradierender Zustand verhängt. So wird also das Feuer zum Mittel, durch welches Gott Gericht übt, indem er den Menschen in einen naturwidrigen Zustand versetzt. Wie wunderlich werden hier die uralten biblischen Bilder vom Gerichtsfeuer misdeutet, aber wie geistreich ist doch die Umdeutung! Das heisst verdammt sein: Feuer sehen, Feuer denken und sich durch Feuer von der Welt des Lebens und den Gedanken derselben getrennt fühlen und dadurch in ein Gefängnis gebannt sein, das Allein-

sein mit dem Feuer im Geist, dem Feuer als Schranke des Daseins (cf. IV dist. 46 quaest. 4, 5. 6). Freilich kann man zweifeln, ob Duns mit diesen Gedanken sich allzuweit von den Gedanken des Thomas und Ägidius entfernt, denn das reale Feuer spielt doch auch bei ihm keine Rolle, die Deutung und der Gedanke sind alles!

So ist also der Verdammte gebunden, gebunden durch den Schmerz über die nicht getilgte und nicht vergebene Schuld und durch das ihn vom Leben abtrennende Feuer. Alles hängt an dem Fortbestand der Schuld. Daher ist Gott nicht die positive Ursache des Zustandes der Verdammten, denn er will den Fortbestand der Schuld so wenig als ihre Entstehung. Aber er ist die negative Ursache, sofern er die Schuld nicht vergibt und die Seligkeit nicht gibt. Dieser Zustand der Detention geht auf Gott zurück und ist daher gut und gerecht. Gott verhängt es über den Menschen, dass er seine Schuld als unersetzte und unvergebene fühlt und dass er das Feuer als Druck auf sein Denken und Wollen in Traurigkeit empfindet (IV dist. 46 quaest. 4, 6).

5. Dass aber die Verhängung dieser Strafe gerecht ist, steht an sich fest, weil Gott sie eben verfügt und sein Thun als solches gerecht ist. Aber wir können das auch a posteriori verstehen. Es ist gerecht, dass der Sünder, der die Busse nicht suchte und sich nicht meritorie de congruo auf den Gnadenempfang disponierte, der dem Bösen unausgesetzt nachstrebte, ihm oder dem Strafzustand schliesslich verfällt. Wenn jemand, erläutert Duns, sich mutwillig in einen Brunnen stürzt, so hat er nicht das Recht von dem anderen, gegen den er dadurch, dass er sich hinabstürzte, Hass und Verachtung bezeugt hat, Hilfe zu erwarten (l. c. 7). Ebenso ist es gerecht, dass die Bösen in ihrer Bewegung beschränkt werden, die sie doch nur zu Bösem brauchen würden, sowie dass sie durch die Feuerstrafe an ihrem geistigen Leben, dass sie gottwidrig gebraucht haben, gehemmt werden (§ 9). Wenn sonach die Gerechtigkeit Gottes in dem Vollzug der Strafe offenbar wird, so ist es doch fraglich, ob auch die Barmherzigkeit dabei konkurriert, etwa indem Gott die Verdammten nicht so hart, wie sie es verdienen, straft (Thomas). Das widerspricht an sich

nicht der Gerechtigkeit (ib. § 14. 17), obgleich allerdings es schwer ist, eine scharfe Grenzlinie zu finden. Kann ein Teil der Schuld unbestraft bleiben, unbeschadet der Gerechtigkeit, warum nicht auch ein anderer Teil und schliesslich die ganze Schuld? Responsionem quaere! Doch fügt Duns selbst den Versuch einer Antwort hinzu. Es wäre denkbar, dass Gott sich im Spielraum der gerechten Strafe haltend, dieselbe nur um einige Grade mässigte, oder auch dass Gottes Thun, so wie es ist, gerecht ist (18).

6. Ewig ist aber diese Strafe entweder deshalb, weil der Sünder ewig sündigen würde, wenn er solange lebte (Thomas), oder — was Duns mehr zu gefallen scheint — weil die Person, die sündigt, ihrer Art nach ewig besteht (20), oder, wie er anderwärts sagt, weil die Sünde fortdauert. Solange das Böse bleibe, bleibe auch seine Vergeltung (IV dist. 50 quaest. 6, 16). An sich freilich könnte Gott auch von der Ewigkeit der Strafe Abstand nehmen, denn die Strafe korrespondiert der Schuld vermöge ihrer Qualität, nicht ihrer Quantität. Deus posset infligere poenam aliquam quae, si tantum per momentum duraret, sufficienter tamen puniret peccatum; nec forte duratio poenae cadit sub demerito, sicut nec duratio beatitudinis sub merito, sed ratione liberalitatis (ib.). Also die Ewigkeit der Seligkeit wie der Verdammnis kann nicht als notwendig erkannt werden. Kann aber erstere auf die „Liberalität“ Gottes begründet werden, so schwebt letztere eigentlich in der Luft. Wie, wenn auch hier die göttliche Gerechtigkeit ihre Liberalität walten liesse und das Mögliche, dass die Strafe nur zeitweilig währt, wirklich würde?

7. Wie die Seligkeit Stufen haben wird, so auch der Zustand der Verdammten, und zwar ist diese Ungleichheit begründet auf die Ungleichheit der Schuld; wer schwerer oder mehr sündigte, beraubte sich dadurch eines grösseren Gutes, als wer eine geringere Sünde thut, dieser ist magis nolens peccatum suum. So wird dann auch der Wurm des Gewissens und die Traurigkeit verschieden stark sein (dist. 50 quaest. 6, 12. 14). Hinsichtlich der Feuerstrafe hängt die Gleichheit oder Ungleichheit davon ab, ob die Verdammten an einem Ort sind: dann ist die Gleichheit wahrscheinlich, da die Ungleichheit

nur durch das Wunder verschiedener Affliktion seitens des nämlichen Feuers möglich wäre, oder ob sie beweglich sind: dann ist je nach ihrem Ort leicht ein verschiedener Grad der Affliktion durch das Feuer denkbar (ib. 15).

Schliesslich noch die Bemerkung, dass die Verdammten den Wunsch haben werden, ihr qualvolles Sein mit dem Nichtsein zu vertauschen, da dies ja an sich kein Übel ist, wie die Qual (dist. 50 quaest. 2, 14). Da aber dies Wollen Gottes Willen, der ihnen Sein gibt, widerspricht, ist es sündhaft. Das Wollen des Nichtseins ist nämlich nur unter der Bedingung berechtigt, dass wir darüber gewiss wurden, dass Gott es so will (ib. 8).

8. Die Lehre von dem Zustand der Seligkeit eröffnet Duns mit der Frage, ob sie eine operatio sei? Diese Frage wird bejaht. Unter den Objekten, welche die geistige Natur erstrebt, befindet sich das Unendliche als das schlechthin höchste, nach dem jede geistige Natur um seiner selbst willen, strebt (IV dist. 49 quaest. 1, 19. 20); und sie ist erst dann vollendet, wenn sie dies Höchste erreicht hat (22). Nun kann aber diese Erreichung nur in der Weise gedacht werden, dass die Seele sich mit jenem beseligenden Objekt verbindet. Das heisst die Seligkeit besteht in einer geistigen operatio (27).

Es fragt sich aber, ob sowohl das Denken und Wollen (Richard) oder nur eines von beiden hiebei in Aktion treten. Thomas dachte an das Denken als die betr. Thätigkeit (ib. quaest. 3, 3f.). Duns meint, dass wenn man bei der Seligkeit streng an den Akt der Ergreifung des höchsten Gutes denkt, sie als Willensoperation zu fassen ist. Denkt man dagegen an den Zustand der Seligkeit im Sinne der höchsten Befriedigung des ganzen Menschen, so hat natürlich auch der Intellekt an der Seligkeit Teil (ib. 5. 6).

9. In diesem Zusammenhang hat Duns die oben (S. 91) bereits berührte Frage, ob die Seligkeit mit dem Intellekt oder dem Willen genossen werde, eingehend besprochen. Die Seligkeit, so sahen wir eben, ist also zunächst nicht ein Empfinden oder ein Widerfahrnis, sondern eine geistige Operation. Das Seligkeitsgut ist etwas an sich ausser uns Seiendes. Da-

her wird es unser dadurch, dass wir es an uns und in uns ziehen. Dies geschieht aber mehr durch das Wollen als durch das Erkennen (ib. quaest. 4, 4). Nun wird aber durch die Seligkeit eine Quietatio bewirkt. Man stellt sich ihren Eintritt etwa so vor, dass sie der intellektuellen Schauung des höchsten Zieles als beseligendes Gefühl folgt. Für Duns ist diese Auffassung natürlich unbrauchbar. Der Wille ist es ja, der die Beziehung zwischen der Seele und dem Seligkeitsgut herstellt. Wenn nun der Wille Willensakte zur Erreichung jenes Gutes produziert, so wird es auch der Wille sein, der in dem erreichten Ziel ausruht. Hiebei geht natürlich die Erkenntnis des betr. Zieles als eines fruibile voraus (l. c. § 6. 7).

Doch bedarf der Begriff der Quietatio einer Näherbestimmung. Im Sinn des Duns soll derselbe nichts Quietistisches besagen. Der Wille ist in Bezug auf das Seligkeitsgut in zweierlei Weise thätig, nämlich als desiderium und als prima consecutio finis ultimi. Als potentia operativa kann also seine Quietation nur durch eine operatio perfecta bewirkt werden, nämlich die perfecta assecutio obiecti. Damit und dadurch, dass der Wille dies Ziel oder Gut ergreift, ist seine Quietation gegeben, nicht folgt diese erst nach. Es ist also nicht so wie bei einer Bewegung, die zuerst aufhört, worauf der Ruhezustand eintritt (§ 8). Überlegt man diesen Zusammenhang, so ist also die Seligkeit nicht ein Gefühl der Freude oder des Wohlbefindens als solches, sondern der Willensakt, durch den der Wille Gott erfasst; oder der Vollzug des Liebesaktes zu Gott ist die höchste Befriedigung des Willens oder Seligkeit.

Der Akt des Willens selbst ist also der Genuss der Seligkeit, indem in diesem Akt die Kreatur ihr höchstes Ziel ergreift und so all ihrem Sehnen Befriedigung wird.

10. Das Wollen zerfällt in ein velle und nolle. Da das nolle ein böses Objekt voraussetzt, ist die Seligkeit nur ein velle. Das velle aber kann propter bonum voliti (amor amicitiae) geschehen, oder propter bonum volentis (amor concupiscentiae). Das velle der Seligkeit gehört zur ersten Art, nur so ist es ein frui: quod est amore inhaerere propter se[1]), id

---

[1]) se wie oft Duns = eum.

est amatum. Nicht in der Lust am eigenen Wohl besteht also die Seligkeit, sondern in dem Wollen deo bene esse. Der Selige liebt also Gott, damit der Zweck Gottes, jenes deus diligendus est, erfüllt werde, und dadurch, dass er diesen Zweck realisiert, ist er selig in seinem Wollen; dies Wollen ist schlechthin gut, da es dem an sich guten Objekt gilt, während das Wollen der concupiscentia bei richtiger Circumstantiierung ja auch gut sein kann, aber an sich nur auf ein für uns Gutes, nicht auf das an sich Gute geht und daher auch irrig sein kann z. B. durch Übermass (l. c. quaest. 5, 3). Also die nicht egoistisch interessierte Hingabe an Gott, das ist das Wesen der Liebe, die die Seligkeit ausmacht. Die unendliche Güte Gottes gefällt mir, und ich will durch dies mein Gefallen und Annehmen, dass alle Güte, die in ihr ist, sei. Dies kann der viator schon erleben, während es der comprehensor in dem höheren Grad, den man als Seligkeit bezeichnet, erfährt (4). Hienach wäre die Seligkeit hienieden und droben nur graduell unterschieden, obgleich man auch einen spezifischen Unterschied annehmen kann (5 vgl. S. 463).

Wir haben hiemit einen Gedanken kennen gelernt, der seine Grundlage an später in der Ethik des Duns darzulegenden Gedanken hat. Das ist das Wesen der seligen Liebe, dass sie will, dass der Zweck Gottes, nämlich geliebt zu werden, erfüllt werde. Hierin ist nun ein Doppeltes enthalten, wir wollen, dass alle Gott lieben, und wir wollen, dass dadurch der gute Wille Gottes sich in der Welt durchsetze oder realisiere. Oder dass Gottes Ehre und Herrlichkeit sei und sich durchsetze, das ist der Inhalt des Liebeswillens der Seligen. Indessen wird hier durch das Offenbarwerden der Verdammnis eine Schranke gezogen, indem unsere Liebe im Jenseits nur auf das Mitlieben der Prädestinierten und Erlösten gerichtet sein kann (vgl. unten in der Ethik den Abschnitt über die Liebe).

11. Man versteht diese Gedanken. Aber es bleibt eine Frage, ob nämlich dies Ruhen des Willens in dem schlechthin höchsten Zweck den Wollenden befriedigt, ihm also die delectatio der Seligkeit gewährt? Nach Thomas bedarf es letzterer, da nur so das völlige Widerspiel zum Zustand der Verdammten

erreicht wird (l. c. quaest. 7, 2). Hält man daran fest, dass die Seligkeit eine operatio ist, so gehört die delectatio nicht zu ihrem Wesen, da diese eine passio ist. Wir werden uns hier dessen erinnern dürfen, dass Gott nach Duns vor allem Wille ist. Die höchste Form der Vereinigung mit dem absoluten Willen wird aber nur durch aktives Wollen erreicht werden können. Das gilt sowohl vom Jenseits als vom Diesseits. Ist also die Seligkeit mit dem Gefühl der Freude verbunden, so gehört dies als eine passio nicht zur eigentlichen Essenz der Seligkeit (3). Aber sie ist doch auch von dieser nicht abzutrennen. Im Willen steckt nämlich neben dem aktiven auch ein passives Element. Jenes realisiert sich in der Aktion, und in einer solchen besteht das eigentliche Wesen der Seligkeit. Dieses ist rezeptiv und bedarf daher der Passion. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist daher ein übernatürliches Gefühl der Freude unabtrennbar von der Seligkeit. Also der Wille kommt zur Ruhe, indem er aktiv das höchste Gut ergreift und will. Das ist die Seligkeit. Aber indem er dies Gut will und es dadurch sein wird, geht von diesem so ergriffenen Gut in den Willen des Menschen oder vielleicht genauer gesagt durch den Willen in das Empfindungsvermögen ein Gefühl der seligen Freude über (§ 4). So ist also der aktive Willensakt, der die eigentliche Seligkeit ist, immer begleitet von der Empfindung der höchsten Freude.

Hier schliesst sich aber eine weitere Frage an: gehört die securitas zum Wesen der Seligkeit? Nun ist die Sicherheit undenkbar ohne das Bewusstsein von der Ewigkeit der Seligkeit. Hierüber ist also zunächst zu reden. Nun kann der Grund für den ewigen Bestand der Seligkeit nicht in letzterer gefunden werden. Das ist ja einleuchtend, denn die Seligkeit wäre doch die nämliche, wenn sie nur momentan empfunden würde, und sie wäre auch so mehr, als wir als Lohn für die Frömmigkeit verlangen dürfen. Ist sie also ewig, so hat das zum Grunde lediglich den Willen Gottes, genauer noch die Liberalität Gottes (iustitia et liberalitas supereffluens, mera liberalitas), der reicher lohnt, als die strikte Gerechtigkeit verlangt (IV dist. 49 quaest. 6, 21 cf. IV dist. 50 qu. 6, 16). Gott will wie die Natur vollenden, so sie in dieser Vollendung er-

halten (IV dist. 49 quaest. 6, 10). Innerlich bleibt ja auch dem Vollendeten die Potenz zur Sünde. Nicht die Natur des Menschen, sondern Gottes Wille lässt diese Potenz nicht zum Akt kommen (ib. § 11). Dadurch wird aber die Freiheit des Willens in den Seligen nicht beschränkt. Gegen die Freiheit verstiesse es nur von einem untergeordneten oder gleichen Faktor bestimmt zu werden, nicht aber von einem höheren, über den sie keine Gewalt hat, dem sie also ihrer Natur nach nicht widerstreben kann. Zudem wird durch jenes Eingreifen Gottes die formale Freiheit in keiner Weise begrenzt, denn der Wille handelt von sich aus frei, nur dass sein Effekt nicht nur aus dieser Freiheit, sondern zugleich aus der Mitwirkung einer anderen höheren Ursache herrührt. Die Kontingenz des Willens, die auch die Fähigkeit zum Bösen einschliesst, bleibt, nur dass Gottes Wille es nie zum Bösen kommen lässt (§ 15).

Die Ewigkeit des seligen Lebens ist somit nur von dem göttlichen Willen, dass es ewig sei, abhängig. Diese Perpetuität kann aber weder einfach zeitlich, noch einfach ewig gedacht werden; dieses nicht, weil die Kreatur nicht ewig ist, jenes nicht, weil es keine successio umfasste. Es ist die relative Ewigkeit des aevum, die nicht aus sich notwendig ist, sondern von Gott erhalten wird: dico ergo, quod illa perpetuitas non est aeternitatis nec necessarii esse, sed aevi possibilis esse et non esse, tamen perpetuo conservati. Denkt man sich das aevum als Succession in sich fassend, so würde die Perpetuität besagen, dass maximitas quantitatis in ihm sei, also etwa die Zeitfolge in das Unendliche ausgedehnt. Ist dagegen das aevum ein indivisibile, so würde die Perpetuität nichts Positives zu dem aevum hinzufügen, sondern nur negativ das Aufhören des Zustandes verneinen (§ 17). Doch dem sei wie ihm wolle, jedenfalls ist die Seligkeit ewig zu denken (19). Und sie ist ewig, weil, wie gesagt, Gott will, dass sie ewig sei.

Jetzt kann die Frage nach der Gewissheit wieder aufgenommen werden. Da die Seligkeit ewig ist nur vermöge einer äusseren Festsetzung und nicht vermöge der Natur der Sache, und da ohne Ewigkeit keine securitas der Seligkeit denkbar ist, so kann die Sicherheit des Seligkeitsbesitzes dem

Menschen nur aus der besonderen Offenbarung seiner Ewigkeit erwachsen (§ 22).

12. Damit sind die grundlegenden Gedanken bezüglich der Seligkeit gefunden. Der Wille als freier Wille ergreift Gott als sein höchstes Ziel, und zwar nicht zu seiner Befriedigung, sondern um Gottes willen. Dies Wollen Gottes, dass nämlich sein Werk und seine Ehre in der Welt durchgesetzt werde, ist die Liebe zu Gott oder dann die Seligkeit. Dieser Wille zu Gott an und für sich ist die Seligkeit, denn hier ist der Wille auf sein Ziel gestossen. Aber er wird begleitet von den Gefühlen der Freude und der Sicherheit, sowie der höchsten Befriedigung des Intellekts. Man kann von hier aus ohne viel Mühe sich das Ideal des Duns von dem religiösen Leben hienieden bilden. Hierin zuhöchst beruht für uns die Bedeutung dieser Betrachtungen.

13. Ehe ich mich der Darstellung des Leibeszustandes in der künftigen Welt zuwende, ist noch einer Frage zu gedenken: kann jemand ex puris naturalibus die Seligkeit erlangen? Diese Frage wird allgemein verneint etwa mit der Begründung, der endliche Intellekt sei unfähig den unendlichen Gott in sich aufzunehmen, indem die beiden einander nicht proportional sind (z. B. Thomas, Heinrich). Diese Begründung verwirft Duns. Gewiss müssen Subjekt und Objekt, wenn ersteres letzteres fassen soll, einander gemäss sein. Aber dies Verhältnis ist ja dann gegeben, wenn das Objekt als potentia movens auf das Objekt als mobile einwirkt. Und wenn es wirklich gegen die Natur des Endlichen verstiesse das Unendliche aufzunehmen, so ist nicht einzusehen, wie durch das Gnadenlicht dies Unmögliche möglich werden sollte (IV dist. 49 quaest. 11, 4). Man wird vielmehr sagen müssen, dass, wiewohl Endliches und Unendliches nie im geometrischen Sinn einander proportional sein können, sodass das eine das andere ausfüllt, sie doch für das Erkennen und die Willensoperation für einander sein können (5. 6). Also ist die Natur an und für sich fähig die Seligkeit in sich aufzunehmen, sonst könnte sie nie selig werden, auch nicht durch einen übernatürlichen Habitus, denn durch den Habitus werden nicht Aktionen gegeben, sondern umgekehrt. Nun wird aber der etwaige Defekt

der Natur nicht in ihrer Habitualität liegen, sondern, da die Seligkeit in Operationen besteht, eher in der Unfähigkeit Akte zu erzeugen, die an das Unendliche heranreichen. Die Erkenntnis der Seligen ist eine cognitio intuitiva. Diese setzt voraus ein in sich Haben des zu erkennenden Objektes seitens des erkennenden Subjektes. Es ist nicht nötig, dass die Seele vor den Seligkeitsakten etwas Übernatürliches in sich habe, sondern nur in diesen Handlungen. Folgert man daraus, dass es also doch vor den Handlungen da sein müsse, so wäre es dann da nicht propter receptionem, sed propter actionem, um eine Handlung zu bewirken, die Gott erreicht. Es sind drei formae supernaturales praecedentes denkbar: die species intelligibilis im Gedächtnis, das lumen gloriae im Intellekt und die Liebe im Willen (8. 9). Setzt man aber das betr. Objekt dem Geist gegenwärtig, so bedürfte es eigentlich keiner dieser übernatürlichen Formen. Nun ist aber nach der Schrift und der Kirchenlehre die übernatürliche Liebe anzusetzen, aus der die Operationen hervorgehen; daher muss diese genannt werden. Dagegen bedarf es nicht des lumen gloriae, denn je lichtvoller das Objekt ist, desto weniger hell braucht das Subjekt zu sein; eher noch könnte die species intelligibilis im Gedächtnis oder eine übernatürliche Vollkommenheit des Gedächtnisses postuliert werden.

Die eigentliche Meinung des Duns ist doch auch hier ziemlich ersichtlich. Die aufgeworfene Frage ist zu bejahen. Die Natur als solche ist der Seligkeit fähig, sonst wäre Seligkeit überhaupt nicht denkbar. Zu den Akten der Seligkeit bedarf es keines übernatürlichen Habitus, sondern nur dessen, dass die Seele aktiv das Seligkeitsgut erreicht. Tritt letzteres vor sie, so ist das möglich, doch müsse man um der Kirchenlehre willen wenigstens die Mitteilung einer übernatürlichen Liebe annehmen. Man hüte sich dieser Lehre unevangelischen Pelagianismus vorzuwerfen, denn was anderes lehrt Duns, als dass die Natur der Erfassung Gottes im Jenseits fähig sein wird, wie sie dessen — nach protestantischem Verständnis — im Urzustand fähig war? Es ist doch nicht zu übersehen, dass die Voraussetzung für diese ganze Betrachtung das Nichtmehrsein der Sünde und Schuld ist. Es verstösst nicht gegen dies Verständnis, dass Duns an sich es für möglich erklärt,

dass Gott bereits im Diesseits jemand die Akte der Seligkeit erfahren liesse (l. c. quaest. 12, 3). Wenn er aber in concreto diesen Gedanken verwirft, so geschieht das freilich nicht ganz mit der Begründung, die etwa der evangelische Christ erwartet. Duns rekurriert auf die sterbliche sinnliche Natur des Menschen. Der sinnliche Genusstrieb im Diesseits würde nämlich entweder das geistige Leben hemmen, oder wenn nicht, würde er in seiner Unterdrückung durch letzteres Unlust empfinden (4). Beides aber schliesst die Seligkeit aus. Zur wirklichen Seligkeit gehört demnach auch die Seligkeit des Leibes, daher kann Seligkeit im strengen Sinn hienieden nicht erreicht werden, man rekurriere denn auf ein Wunder (5). Dazu hat aber Duns, wie wir wissen, wenig Lust! Nur für Christus darf es angenommen werden (7). Dass aber eine relative Seligkeit auch im Diesseits erreichbar ist, sahen wir bereits (oben S. 458).

14. So sind wir weiter auf die Seligkeit des Leibes gewiesen. Dass es ihrer zur vollen Seligkeit bedarf, haben wir soeben gesehen (s. quaest. 13, 2). Dass aber der Leib impassibel wird, ist lediglich aus dem positiven Willen Gottes, dass es so sei, zu erklären. Gott wirkt eben nicht mit mit den causae secundae, die dem Leib Leiden und Vergänglichkeit bringen. Es ist wie bei den drei Männern im feurigen Ofen, das Feuer ist da, aber Gott lässt es nicht wirken was es sonst am Leibe wirkt. Nicht von innen aus dem Leibe her, sondern von aussen aus Gottes Willen erklärt sich also die Impassibilität und Unsterblichkeit der Leiber der Seligen (9).

Doch nun das Nähere über diese Leiber. Ihnen steht eine besondere Agilität zu. Alle Bewegung der Körper geschieht entweder durch das quantitative Verhältnis ihres Schwergewichtes oder von innen her durch die vis motiva der Seele (l. c. quaest. 14, 2). Diese Bewegung ist auf Erden eine organische, indem die Seele das Herz bewegt und durch dieses vermöge der Organe des Menschen den ganzen Menschen (3. 4). Die Seele wird nun auch die Auferstehungsleiber bewegen, aber nicht auf dem Wege der organischen Vermittlung. Nun scheint diese Seelenkraft von der organisch wirkenden unterschieden werden zu müssen, da sonst auch hier schon die Seele

ohne organische Vermittlung den Körper müsste bewegen können. Da aber von einer Vielheit der Ursachen möglichst abzusehen ist, so ist die Identität dieser und jener bewegenden Kraft anzunehmen. Bewegt nämlich die Seele das Herz, so kann sie doch auch — ohne organische Vermittlung — den ganzen Körper bewegen. Es wird also dieselbe bewegende Kraft sein, die hier und dort die Leiber bewegt, nämlich die Seele (6. 7. 9). Es bedarf somit nicht, wie Richard und Thomas meinen, für den Auferstehungsleib einer übernatürlichen Qualität, die die Körper leicht macht, würde doch eine solche, die ja eine bewegende Kraft sein müsste, die Körper zu einem Wo bewegen, also ihre Agilität eher hemmen als fördern (10). So wird also im Jenseits die Seele die Körper bewegen nach ihrem Gutdünken, ohne an den organischen Zusammenhang des Menschen gebunden zu sein. Da aber der Agilität die aufrechte Lage des Körpers am besten entspricht, werden die seligen Leiber stehen und nicht sitzen oder liegen; daher sah auch Stephanus Jesum zur Rechten des Vaters „stehen" (12). — Das ist gewiss thöricht, weil ohne einleuchtende Voraussetzungen und Gründe gedacht, aber sind ähnliche Thorheiten heute ausgestorben?

Das zweite Merkmal der Vollkommenheit an den Leibern der Seligen ist die Helligkeit derselben, der Grad dieser richtet sich nach ihren Verdiensten (l. c. quaest. 15, 2). Wenn dieselben als durchsichtig bezeichnet werden, so ist das nicht auf eine krystallartige Beschaffenheit zurückzuführen, sondern die Seligen sehen einander durch die Poren in das Innere, so wie man vom Luchs sagt, er sehe durch die Wand. Oder man könnte auch sagen, dass das Geistesauge durch den verklärten Leib hindurchsehe (4).

Zur Agilität und Durchsichtigkeit kommt als weiterer Vorzug die Subtilität. Dabei handelt es sich um die Frage, ob vermöge derselben zwei Körper zugleich an demselben Ort sein können. Wenn man etwa sagt, wegen der Porösität könne ein Körper in den anderen hineindringen, so handelte es sich hiebei nur um ein derartiges Verdrängen, wie etwa der Pfeil die Luft verdrängt, um sich Raum zu schaffen (quaest. 16, 4). Nun sagt aber der Glaube, dass bei Jesu Geburt die Thore

der Jungfrau geschlossen blieben, dass Christus clauso sepulcro erstand und durch geschlossene Thüren ging. Bei alle dem ist ein Zugleichsein von Teilen seines Körpers mit den Teilen anderer Körper in dem nämlichen Raum vorausgesetzt. Da das nach dem Glauben wirklich ist, muss es auch möglich sein. Zu der Impassibilität dieses Körpers passt aber nach Duns Ansicht die rarefactio oder condensatio, durch die man das Problem erklären könnte, nicht (4). Nach Duns soll also der verklärte Leib zugleich mit einem anderen sein können. Der allgemein logische Grund dafür ist, dass Formen, die einander noch so entgegengesetzt sind, doch nebeneinander bestehen können, wenn sie an verschiedenen Subjekten haften. Nun sind aber die zwei Ubi an vorschiedenen Subjekten, also ist kein formaler Widerspruch vorhanden, wenn sie in demselben Raumteil sind. Es ist doch nicht unmöglich, dass zwei äussere Beziehungen an verschiedenen Subjekten sich auf das gleiche Ziel beziehen. Dieses fragwürdige Argument wird durch die Behauptung ergänzt, dass Gott zwei Quanta zusammensein lassen kann, wenn er ihnen als causa prima den besonderen einander ausschliessenden Effekt nimmt. So könnten sie beisammen sein, wenn die beiden bestimmten Quanta nicht verschiedene situs (d. h. die Anordnung der Teile im Raum oder die Korrespondenz der Teile des Körpers zu den Raumteilen) haben. So würden also zwei Körper in einem Raume sein, indem ihre Teile nicht mit den Raumteilen korrespondieren (§ 17). Diese Fähigkeit eignet aber dem verklärten Leibe, indem er seine Form von der seligen Seele erhält, die ihm diese Subtilität gewährt (18). Doch soll diese Subtilität nicht eine besondere Qualität des verklärten Körpers sein. Diese könnte nicht passiv sein, denn sie würde dann den verklärten Leib zu einem passibile machen. Sie müsste also aktiv sein, so würde sie sich in körperlichen Akten offenbaren, aber diese würden doch darauf abzielen expellere aliud corpus und das hülfe hier zu nichts (19). Wir werden wohl als Resultat der mühsamen Erörterung, in Erinnerung an die Ubiquitätslehre des Duns (oben S. 371 f.), sagen dürfen: zwei Körper können zugleich an einem Ort sein, indem sie als ganze gemeinsame Beziehungen zu ihm als ganzem haben. So sehr sind sie ver-

geistigt gleichsam, dass sie, wie der geistige Wille der Menschen, auch im Raum zusammensein können, ohne einander zu stossen. So freilich scheint es — genau genommen — der Annahme einer besonderen göttlichen Wirkung und sonderlicher Einflüsse der Seele auf den Leib nicht zu bedürfen.

Soviel lehrt Duns über den verklärten Leib. Man kann, wenn man die genaue Beziehung, in die Duns jedes dieser Attribute des verklärten Leibes zur Seele stellt, unter Absehung von allen übernatürlichen Qualitäten des Leibes, man kann kurz sagen: der Leib wird das völlig entsprechende Werkzeug der Seele sein, daher seine Agilität, seine Durchsichtigkeit und seine Subtilität als die Fähigkeit ganz in demselben Raum mit einem anderen Leib zu sein. Behält man diesen massgebenden Gesichtspunkt in Acht, so gewinnen die z. T. sehr wunderlichen Spekulationen doch einen guten Sinn. Der verklärte Leib wird sein was der Leib sein soll, das schlechthin entsprechende Mittel zur Bethätigung jeder Seelenregung, der durchaus genaue Ausdruck des Seelenlebens, der Träger jeder möglichen Beziehung der Seele zur räumlichen Welt. Wie so oft bei Duns leuchtet aus den abstrusen Betrachtungen schliesslich ein geistreicher Gedanke hervor.[1])

15. Noch eine Frage bleibt uns: ist die Seligkeit der Seligen (so auch die Seligkeit ihrer Leiber) bei allen die gleiche? Man kann die Frage verneinen, da Seligkeit eben Seligkeit ist, doch spricht Christus von „vielen Wohnungen“ der Seligen (IV dist. 50 quaest. 5). Es kann nun allerdings in der Spezies Seligkeit eine Vielheit der Stufen geben. Der Willenstrieb kann in der That in dem Seligkeitsobjekt zur Ruhe gekommen sein, ohne die ganze Vollkommenheit, deren er fähig ist, erreicht zu haben. Alles Schwere hat den Trieb nach unten, aber doch bedarf nicht jedes Schwere zu seiner Befriedigung dessen, dass es bis zum Erdzentrum vordringt, wie man an jedem fallenden Steine, der auf der Erdoberfläche

---

[1]) Nach dem traditionellen Text von Sent. II dist. 20 quaest. 2, 4 hätte Duns noch gelehrt, dass die Seligen, ausser der Maria, alle männliche Leiber haben werden. Die Pariser Ausg. lässt diesen Passus wohl mit Recht — der Gedanke begegnet uns in der Eschatologie nicht — als Zusatz fort, s. Bd. XIII, 124.

liegen bleibt, sehen kann. Es ist die distributive Gerechtigkeit Gottes, die jeder Seele nach ihrem Verdienst ihre Stufe der Vollendung anweist (l. c. quaest. 6, 3). Und auch der natürliche Trieb muss so voll befriedigt sein, da er die Stufe erreicht hat, die er nach der Ordnung Gottes — als der ersten Ursache — erreichen soll (4). Wille und Intellekt ruhen im Unendlichen, das Objekt ist also für alle das nämliche, ebenso ist aber auch die Rezeptivität an sich bei allen die gleiche. Der Grund der Differenz wird also weder in der Art Gottes, noch in einem natürlichen Unterschied der Menschen zu suchen sein, sondern in der ethischen Differenz dieser, nämlich in dem verschiedenen Grad der Liebe (5). Das ist ein Gedanke, der weite Perspektiven eröffnet: der innere Zusammenhang zwischen der religiösen Entwicklung hier und dem Seligkeitsgut dort, die Perfektibilität der Seligen. Duns ist aber hierauf nicht eingegangen.

Nur eines Einwandes sei noch Erwähnung gethan. Wenn der Wille dem höchsten Gut zustrebt, so scheint etwa Linus das höhere Seligkeitsgut der Maria mehr lieben zu sollen als sein eigenes niedrigeres. Aber dieser Einwand scheitert an der Erwägung, dass jeder nächst Gott sich selbst der nächste ist; wie er vor allen für sich die Sünde zu fliehen hat, so wird er auch für sich Gott mehr lieben als für einen anderen (§ 8).

16. So läuft das System aus in den schroffen Unterschied zwischen Seligkeit und Unseligkeit. Keine Stufe führt von hier dorthin, obgleich Duns den Gedanken wenigstens gestreift hat, die Güte Gottes könnte dem Zustand der Verdammten ein Ende finden lassen, wie ja die Ewigkeit der Seligkeit nur einen Grund, nämlich seinen gütigen Willen hat (oben S. 460). Aber Ernst ist es ihm hiemit nicht gewesen. Daher bleibt uns nur noch die eine Frage, ob die Seligen die Strafe der Verdammten sehen werden? Hier ist natürlich an kein sinnliches und eigentliches Sehen zu denken, weil dazu die Raumbedingungen fehlen. Aber sie sehen wie alles so auch dies im Logos, in dem alles Sein gründet (l. c. quaest. 3, 2). Indem nun die Strafen mit dem Bösen als ihrem Grund zusammenhängen, können diese selbst für sie so wenig als für Gott direkt ein Grund zur Freude sein. Wohl aber freuen sie sich der Gerechtigkeit des

Richters, indem sie alle dem, was Gott will, zustimmen (5. 6). Aber Traurigkeit kann ihnen, wiewohl die Strafen als solche ihnen keine Freude bereiten, aus denselben nicht erwachsen, weil ihr seliger Wille der Traurigkeit überhaupt nicht fähig ist (6). Die Seligkeit währt ewig, aber auch, solange das Böse da ist, die Strafvergeltung, a qua nos custodire dignetur qui est benedictus in secula seculorum, Amen (l. c. quaest. 6, 16). Das sind die Schlussworte des grossen Sentenzenkommentars.

II. Die Kirche und die ideale Form ihres diesseitigen Daseins.

1. Der Begriff der Kirche.

Nachdem wir die scotistische Sakramentslehre und Eschatologie besprochen haben, wollen wir einige Bemerkungen über seinen Kirchenbegriff machen. Wären wir hiefür nur auf die Sentenzenkommentare gewiesen, so wäre nicht viel zu sagen. Da der Lombarde über die Kirche nicht eingehend gehandelt hat, so sucht man bekanntlich in den scholastischen Lehrgebäuden meist vergebens nach einem genaueren Abschnitt de ecclesia. — Die Definition der Kirche teilt Duns mit seinen Arbeitsgenossen. Die Kirche ist universitas fidelium (Report. IV dist. 24 quaest. 1, 5), communio fidelium (in Sent. IV dist. 19 qu. unic. § 15), congregatio fidelium (de perfectione statuum § 34. 9 cf. communitas IV dist. 21 quaest. 2, 10). Aber diese Definition besagt nur, dass die Kirche alle Christen umfasst, die fideles sind eben nicht die Gläubigen im religiösen, sondern im statistischen Sinn. Das zeigt besonders die zuletzt angeführte Stelle: die Sarazenen gehören nicht zur Kirche, denn sie ist congregatio fidelium tantum. Indem aber die Kirche eine politia ordinata ist, ist in jene Definition der ganze hierarchisch sakramentale Apparat eingeschlossen, wie besonders klar die Darstellung des Thomas zeigt (s. meine Dogmengesch. II, S. 127 f.). Hienach ist es aber zwecklos auszuführen, dass auch nach Duns die Kirche die Christenheit ist, die durch das evangelische und kirchliche Recht mit seinen Glaubenssatzungen, seinem Sittencodex und seiner sakramentalen

Ordnung, dem Papst, den Bischöfen und den praelati unterworfen ist. Das sind Gedanken, die ebenso allgemein waren, als die Belege aus Duns im Vorhergehenden unschwer zu finden sind. Auch dass Duns den positiv rechtlichen Charakter der Kirche mit ihren Lehren und Satzungen besonders betont und darin ein Gegengewicht zu seiner kritischen Theologie gefunden hat, ist bereits gesagt worden (oben S. 122 f.).[1]

2. Das Ideal der Kirche und die Kritik ihres wirklichen Zustandes.

1. Nun hat uns aber die neue Pariser Ausgabe der Werke des Duns eine Schrift bekannt gemacht, in der Duns eingehend von den kirchlichen Ämtern und Ordnungen handelt (oben S. 62), dabei aber als Minorit eine Anzahl von Gesichtspunkten und Urteilen bietet, die man nach den Sentenzenkommentaren nicht hätte erwarten können. Er zeigt sich dabei ebenso sehr als begeisterten Franziskaner, wie als unabhängigen Theologen.

Es ist die Schrift de perfectione statuum, auf deren Gedanken wir jetzt einzugehen haben. Die Hierarchie hat partes essentiales, die notwendig da sein müssen um des an der Kirche durch sie zu verwirklichenden Zweckes willen. Das christliche Volk braucht nämlich wegen seiner Unbildung und Neigung zum Bösen verständige Männer, die als seine Lehrer auftreten, es im Glauben ernähren und erhalten, sowie die cura animarum an den Bekehrten bethätigen, besonders dadurch, dass sie die Sünder absolvieren oder ihre ewige Strafe in zeitliche verwandeln. Cura animarum werden wir wohl sachentsprechender mit „Kirchenzucht“ als mit „Seelsorge“ übersetzen. Sodann bedarf es solcher, die den von Christus gestifteten Kultus, der nur in Gebet und der Darbringung der Hostie besteht, ausführen. Die Hostie vermögen nur Priester zu weihen. Da nun alles Sein nicht schlecht geordnet ist, so wird diese Macht der vielen Priester auf ein Prinzip zurück-

---

[1]) Eine Unterscheidung der wirklichen und der scheinbaren Glieder der Kirche, wie ich sie bei Richard von Middleton nachgewiesen habe (oben S. 23 f.), ist mir bei Duns nicht begegnet.

greifen. Das ist der Papst: et hunc dicimus vicarium Christi super totum mundum potentiam habentem et ordinationem. Auf diese Grundelemente geht die hierarchische Bethätigung zurück (l. c. § 14). Sonach muss die Kirche lehren und über die Bekehrten wachen, wobei der dazu Verpflichtete bereit sein muss auch zu sterben zum Heil einer anderen Seele (15), und endlich die Verwaltung der Sakramente ausüben. An und für sich kann die Sorge um die Seelen der Brüder in dem nämlichen Sinn als Pflicht aller Christen bezeichnet werden. Die christliche Liebe ist es, die dazu veranlasst, selbst sein Leben für die Seele des Bruders einzusetzen, nicht aber der Papst, der niemand zu sterben befehlen darf (15). Aber dies schliesst natürlich nicht aus, dass der Papst einigen die amtliche Pflicht zu dieser Sorge für die Seelen auferlegt, sonst ginge es in der Kirche leicht her, wie in einem Hause mit sehr vielen Dienstboten, wo jeder sich auf den anderen verlässt und daher schliesslich nichts geschieht. Indem nun dem Papst committitur regimen et ordinatio universorum, setzt er gesetzeskundige und gute Männer ein, denen man die Sorge für eine Gemeinde zutrauen kann. Man nennt diese Leute daher curati. Auf eine Gemeinde soll ein solcher seine Sorge richten und dadurch unterscheidet sich sein Beruf von dem gemeinchristlichen. Alle Christen sollen also für die Seelen der Brüder Sorge tragen, aber nur einzelnen ist die Pflicht dies in einem besonderen Kreise zu thun auferlegt. Es ist klar, dass indem die Qualität des Handelns bei diesen und jenen die gleiche ist, an sich dem Handeln der curati keine grössere Verdienstlichkeit zukommt als dem der Laien (16). Zu der Erfüllung der Aufgaben des Amtes gehört auch das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, da aller Augen auf die Lehrer hinblicken. Aber der Prälat erreicht nicht als solcher die Vollkommenheit, sondern nur, sofern er, wie die anderen auch, durch die That zeigt, dass er die Welt mit ihren Gütern verachtet und dies Leben für eine Pilgrimschaft ansieht (19). Damit haben wir die erste Wesensfunktion der Kirche kennen gelernt: es ist die Sorge um die Seele der Bekehrten, die jedem Christen obliegt, insonderheit aber den kirchlichen Beamteten für ihre Sprengel vom Papst aufgetragen wird.

2. Hiezu kommt die sacerdotale und die episkopale Funktion in der Kirche. Beide gewähren die Gewalt über bestimmte Sakramente. Aber diese Gewalt verpflichtet an sich nicht einmal zur Sorge um die Seelen. Es ist aber geziemend, dass der Priester ein sittliches Leben führt (21), geradeso wie es dessen bei dem Seelsorger bedarf. Die sakramentale Seite in der Arbeit des Prälaten bedarf also nur des Auftrages, einer gewissen technischen Fertigkeit sowie der allgemeinen christlichen Sittlichkeit (23). Ebenso empfängt die seelsorgerliche Funktion ihre ethische Qualität nicht aus einer spezifischen Vorschrift oder Befähigung, sondern aus der allen Christen geltenden Regel der Liebe.[1] Wie nun der Priesterstand nach den beiden Funktionen, die er ausübt, ethisch nicht über den Laien steht, sondern mit ihnen der Regel der Liebe untersteht, so kann auch von den bischöflichen Funktionen nicht gesagt werden, dass sie auf eine höhere geistliche Stufe heben. Adhuc stante ordinatione ecclesiae sufficit ad salutem quae fidei et necessaria ad salutem simplicibus verbis explicare, populum rudem et indigentem per se vel per alium instruere, bonos fovere, malos corripere et poenitentes absolvere et sacramenta indigentibus et poscentibus ministrare et citius quam unus de populo in tempore quo non nisi per eum salvari potest proximus, morti se exponere, quia magis scandalizabuntur tam subditi quam fideles alii, si fugiat (23). Das ist der Bischof wie er sein soll. Es sind altertümliche Formen, in denen Duns ihn schildert. Dass durch die-

---

[1]) Es greift prinzipiell über die in unserer Schrift eingehaltene Linie nicht hinaus, wenn Duns Miscellan. quaest. 5, 14 ff. ausführt, dass man zwar die actus praedicandi, praedicationes et confessiones audiendi, horas dicendi, psallendi, corripiendi, consulendi, missam audiendi et ad ecclesias eundi auch mit einer Todsünde behaftet, ausführen kann, ohne dadurch eine neue Todsünde zu begehen; dass aber dagegen die Spender wie Empfänger eines Sakramentes immer Todsünde thun, wenn sie dabei in einer Todsünde sind. Eine Ausnahme liegt aber vor, wenn ein einfacher Kaplan oder Mönch, der nicht sacerdos curatus et deputatus ex officio ist, tempore necessitatis ein Sakrament zu vollziehen genötigt ist. Da er hiezu nicht jederzeit, wie der Curatus, bereit zu sein braucht, würde er, auch wenn er eine Todsünde an sich hat, keine neue Todsünde thun.

selben der Episkopat auf keine höhere ethische Basis gerückt wird als der Klerus überhaupt ist aber klar.

3. Nun sind aber die Funktionen der Kirche (oben S. 469) noch nicht vollständig wiedergegeben.[1]) Der Prälat setzt nämlich mit seinem Wirken den Bestand des Glaubens in der Kirche voraus, denn nur Gläubige, und nicht Sarazenen und Juden, erkennen ihn an und sind zum Gehorsam gegen ihn verpflichtet (§ 8). Der Prälat ist gleichsam nur der Nähr- und Ziehvater der Christenheit, dieser setzt aber den eigentlichen pater generans voraus. Der Prälat thut genug, indem er die Gemeinde regiert und schützt und gute Werke in ihr anregt (9. 10). Aber bei alle dem ist der Bestand einer solchen Gemeinde vorausgesetzt. Es muss also einen besonderen Stand geben, der die Ungläubigen bekehrt, sowie in den Gemeinden wirkliches Leben anregt. Dieser Stand, der bekehrt und erweckt, der der Kirche die Kinder gebiert und der ihre sterbenden Mitglieder mit neuem Leben stärkt und belebt, ist der Stand der Männer des apostolischen Lebens d. h. der Bettelmönche.

4. Die Notwendigkeit eines Standes apostolischer Vollkommenheit begründet Duns nun in mannigfacher Weise, nämlich aus der Aufgabe des Papstes, aus dem wirklichen Zustand des Klerus, aus den Bedürfnissen der Christenheit und der Thätigkeit der Bettelorden. Wir müssen ihm auf diesen Wegen folgen. Der Papst ist der vicarius Christi im umfassenden Sinn. Also nicht nur als der praelatus ecclesiae, sondern auch sofern Christus totius mundi tam fidelium quam infidelium dominus. Deshalb kann der Papst auch die Länder von Nichtchristen oder ihre Güter nach seinem Gutdünken an Christen verschenken, wie ein Reichsverweser über die rebellischen Unterthanen seines Herrn und ihren Besitz verfügt. Aus dieser Stellung des Papstes, der also als solcher einfach das Königtum Christi vertritt, folgt: et papae ut sic nullus est aequalis nec similis, ipse enim ut sic unus est et singularis, nulli debet scribere ut fratri tanquam sibi pari. Bischöfe und Kardinäle sind seine Untergebenen, bezw. dienende Berater.

---

[1]) Dies ist sachlich klar, formell aber nicht so ausgedrückt.

Es gilt nun aber vom Papst wie von den Bischöfen, dass sie nur ratione ordinis ihre überragende Stellung innehaben. Persönlich und sittlich betrachtet steht aber der Papst samt dem ganzen Klerus unter den apostolisch Vollkommenen. Status ergo papalis vel episcopalis ut sic est statu alio dignior in ratione ordinis, est tamen minus perfectus in gradu meritoriae conversationis (l. c. § 46). Es ist ethisch angesehen schwerer und daher von grösserer sittlicher Vollkommenheit auf die ganze Welt zu verzichten, wie die Bettelmönche, als die ganze Welt zu regieren, wie die Päpste (77 f.). Die Hoheit des Papstes ist also rein amtlich und keinesfalls persönlich zu verstehen. Das ist eine Konsequenz, die Duns völlig klar einsieht. Er weiss, dass die päpstliche Gewalt auch in infideli pessimo et vilissimo peccatore sein kann, denn sie ist weder ein Tugendakt noch eine eingegossene Qualität (75), also nur ein Amt und eine Befugnis, die von den sittlichen Qualitäten des Inhabers nicht berührt wird.

Die amtliche Stellung des Papstes schliesst nun aber einen Komplex von Pflichten in sich. In dem Papsttum lebt Christus fort in der Welt, es hat das Werk Christi auszurichten. Der Papst ist der Herr der Schafe, aber auch ihr Hirte, wie Christus (71). Daher: inquantum Christi vicarius de universo ordinat a d d e i h o n o r e m e t a d s a l u t e m a n i m a r u m (46). Wie Christi Werk abzielte auf die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, so hat auch der Papst zu diesem Zweck zu wirken.

Nun sind die Grundfunktionen, vermöge welcher Christus und dann die Kirche Leben verbreiten und erhalten, die Seelsorge an den Bekehrten, die Sakramente und die Einwirkung durch das christliche Leben. Dass dies geschehe zu bewirken, ist also die Aufgabe des Papstes, sofern er Christi Nachfolger ist. Die persönliche Durchführung der beiden ersten Aufgaben ist ihm aber naturgemäss unmöglich. Daher bedarf er der kirchlichen Ämter, die die Sakramente austeilen und für ein gutes Regiment sorgen. Aber in den meisten Fällen ist er auch nicht in der Lage die Macht des christlichen Lebens zu repräsentieren, daher bedarf er der apostolisch Vollkommenen oder der Bettelmönche (72. 73). Man muss sich hier noch

daran erinnern, dass der Papst auch Herr der Nichtchristen ist; diese erreicht er aber nur durch die Mission, wie sie wirkungsvoll nur die Bettelorden ausüben können (s. unten).[1]) So besteht denn für Duns die ganze Macht und Herrlichkeit des Papsttums fort, aber dieselbe ist zunächst Pflicht und Dienst. Eine vorgeschriebene Norm haben die Päpste zu erfüllen, das Werk Christi zur Ehre Gottes sollen sie treiben, nicht nach ihren persönlichen Velleitäten herrschen. Und dieser Dienst schliesst als notwendiges Mittel in sich, nicht nur das kirchliche Amt, sondern vor allen Dingen das geistliche vollkommene Leben, das die Bettelmönche repräsentieren. Daher ist es eine Pflicht der Päpste diese Orden vor allem zu schützen und zu unterstützen, denn sie sind der Kirche nötiger als die Priester (94); die Päpste sollen sie daher gegen Verleumder verteidigen und sie nicht öffentlich und mit Diffamation tadeln (95).

So braucht also die Kirche, wenn sie Christi Werk treiben will, unbedingt die Bettelorden. Das gilt vom Klerus, aber erst recht vom Papst. Nicht die Lehre, nicht die Kirchenzucht, nicht die Sakramente bringen Leben in die Kirche und erhalten das Leben, das thut nur das neue Leben, wie Christus und die Apostel es lebten und wie die Jünger des heiligen Franz es wieder leben.

5. Aber diese Forderung wird erst recht einleuchtend, wenn man erwägt, wie wenig das Amt der Prälaten von unten an bis oben herauf vom christlichen Leben zu seiner Ausübung bedarf. Die ganze Bitterkeit eines überzeugten franziskanischen Reformers spricht aus den Ausführungen des Duns. Die Prälaten bedürfen zur Erfüllung ihrer Aufgaben nicht des vollkommenen Lebens der Apostel. Sie können ihr Amt versehen, mit hohen Ehren und grossen Reichtümern, mit allerhand Vergnügungen, mit Macht und Anhang (familia), gerade ebenso wie die grossen Herren und Könige der Welt. Sie können um alle diese Güter kämpfen und grosse Heere dazu

---

[1]) Die Mission erscheint also neben der Predigt als eine notwendige Funktion der Kirche. Man wird sich dabei der reichen Missionsthätigkeit, die die Minoriten entfaltet haben, zu erinnern haben.

in das Feld führen et infinitum populum ducum, comitum, baronum, militum et aliorum nobilium unter sich haben. Ja sie können sich's wohl sein lassen mit „Delikatem" und schliesslich sich auch mit Gattinnen vergnügen, sie dürfen Feldlager und Pfalzen errichten, ihre Verwandten bereichern, alles so wie die Leute, die kein anderes Leben kennen. Imo multi, de quibus non diceretur ab aliquo, quod in statu sunt damnandorum, magis mundane ad ista temporalia se habent quam antiquitus consules, senatores, imperatores, infideles totius mundi. Und ein Stand, dem ein solches Leben möglich ist, der sollte die Ungläubigen zum Leben erwecken und die Gläubigen durch sein Leben von dieser Welt auf die andere Welt hinweisen können (12)! Das Volk kann doch nur, dem Augenschein folgend, in ihnen Leute sehen, die Ruhm, Macht und Geld suchen (28). Und wenn solche Männer in den Zeiten der Gefahr fliehen, so kann das die einfachen Leute garnicht Wunder nehmen: sciunt enim homines de populo, quanto aliquis magis est in honoribus, dignitatibus, divitiis et aliis mundo pertinentibus, pascitur splendidius, vestitur nitidius, sibi servitur et ministratur velocius, cubat mollius, equitat egregius, et de statu humili et despecto aliquando quasi subito et ex inopinato elevatur superius et omnes sibi obediunt promptius, prospera quaeque sibi eveniunt abundantius quam ipsis: magis debere inclinari ad vivendum et ad ipsa quae in mundo sunt diligenda quam ipsos populares, quibus talia non contingunt, sed tribulationes et labores et frequenter cetera mundi mala et nonnunquam a suis et superioribus et aequalibus persecutiones patiuntur (29). Bei dieser Sachlage wird der Klerus durch sein Leben nie und nimmer zum ewigen Leben erleuchten, sondern eher die Kirche in ihrem entgegengesetzten Leben bestärken (29).

Das Leben eines Prälaten bietet also wenig Arbeit und viel Gewinn und Lust, sodass die Mehrzahl der Menschen sich für alle Ewigkeit kein besseres Los zu wünschen wüsste: delectabilem in magnis divitiis et honoribus et ceteris aliis bonis vitam ducunt, quam hilariter acceptant asserentes se super alios omnes in merito maiori esse. Und dazu: non obstantibus quibuscunque laboribus quas vident in praelatis,

communitas mundi omnis sustineret et beatam se diceret, si aeternaliter talem statum cum tota sollicitudine habere posset (32). Gibt es doch Bischöfe, die nie oder nur ganz selten ihr Bistum betreten haben, und die niemand weder dort noch anderwärts hat predigen hören (44).

Aus diesem sittlichen Stand der Prälaten folgt ihre Unfähigkeit die Heiden zu bekehren, die Bösen zu echter Busse, die Unvollkommenen zum Streben nach Vollkommenheit anzuregen. Tagediebe und Wollüstlinge, die überdem sich mit imaginären Verdiensten brüsten, können naturgemäss die Welt eher dazu bringen, dass sie Busse und Mühe flieht, um in Reichtum und Herrlichkeit weiter zu leben: et hoc videmus ad oculum verum esse (32. 30). Also bedarf die Kirche der Bettelmönche, die das Leben Christi und der Apostel führen und wirksam werden lassen.

6. Schliesslich wird durch das Leben der apostolischen Vollkommenheit der Beweis für ihre Notwendigkeit in der Kirche erbracht. Was sie verbo lehren, bewähren sie facto (11). Jedem Menschen wird aber der instinctus rectae rationis sagen, dass niemand Reichtum, Ehren und Freuden verachten, das Vaterland und die Freunde verlassen und sich ganz dem Willen eines anderen unterordnen, mit dem Notdürftigsten zufrieden sein wird: nisi bona alia multo excellentiora et magis appetenda quam ista et vitam futuram aeternam crederet et ibi inaestimabilem remunerationem maximorum bonorum firmissime speraret (13). Das fromme Leben der Mönche, ihre Entsagung hinsichtlich der Welt bewährt sonach der Welt, dass es ihnen Ernst ist mit dem Glauben an die andere Welt und ihre Güter. Wird so durch ihren sittlichen Ernst das Vertrauen zu ihrer Wahrhaftigkeit erzeugt, so ruft die sittliche Güte ihres Wandels auch Vertrauen zu ihrer Sache hervor. So war es auch bei Christo, er lebte und that zunächst, und dann erst lehrte er (35). Nichts ist so kräftig Glauben zu erzeugen als die bonitas loquentis. Ad fidem faciendam de trinitate et incarnatione et multis aliis quae debet praedicans proponere, desunt argumenta sufficientia et indispositio est in auditoribus; ergo ad fidem faciendam de trinitate, citra miracula dico, et sic de ceteris aliis multis ad fidem pertinentibus, maxime valet

bonitas loquentis (13). Das fromme Leben der Bettelmönche wirkt auf ihre Hörer und macht diese bereit auch ihrer Lehre zu folgen. — Nun bedarf es aber einer solchen Wirkung, sowohl in der Mission den Ungläubigen gegenüber als auch unter den Gläubigen. Daher bedarf die Kirche dieses Standes apostolisch vollkommener Männer (14). Gegenüber der blossen Technik des sakramentalen und kirchenzuchtlichen Handelns ist hier nicht nur das Wort, sondern auch die That wirksam. Und dadurch wird mehr gewirkt: praecipere enim opera virtuosa perfecta illis qui ex voto tenentur et alia necessaria ad salutem et pertinentia ad honestatem toti communitati christianorum et nolentes excommunicare vel alio modo punire et poenitenter absolvere et sacramenta conferre credentibus: tales actus non ita movent homines etiam christianos ad praedicta bona opera meritoria facienda, sicut contemptus omnium mundialium, perpessio voluntaria et cetera talia (81). Deshalb aber wirken sie nicht nur äusserlich, sondern innerlich, bekehrend und zur Busse und guten Werken anregend (33). Daher sind sie die rechten geistlichen Väter der Kirche, die Glaube, Liebe und Hoffnung in den Herzen erzeugen und diese darin erhalten, während die Prälaten nur durch ihre äusseren Mittel sich an der Erhaltung dieses Lebens beteiligen. So sind die Bettelmönche in ihrem Leben wie in ihrem Wirken die rechten und eigentlichen Nachfolger der Apostel und Christi: spiritu sancto inspirati vitam perfectam et poenalem cum sana doctrina fidei et contemptu mundi tenent Christi et apostolorum (93).

7. Durch diese Betrachtungen ist das Bettelmönchtum in den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gerückt. Die Hierarchie ist die Schale, das Mönchtum der Kern der Kirche. Die wirklichen Werte im Leben der Kirche, der Glaube und die Liebe werden nicht von den äusseren Mitteln der Prälaten, sondern von den Mönchen gewirkt in der Kraft des neuen Lebens, das sie führen, wie auch die Apostel Bekehrer waren nicht zunächst vermöge ihres Amtes, sondern vermöge des apostolischen Lebens der Vollkommenheit (40). — Hieraus ergibt sich nun die höhere Bedeutung des Mönchsstandes vor den Prälaten. Das Mass dieser Überlegenheit kann aus den beiderseitigen Wirkungen erkannt werden, wie das in folgenden

merkwürdigen Sätzen zum Ausdruck kommt: quanto fides mundo est necessarior quam sacramentalis in aqua ablutio, infidelium conversio, fidei confirmatio quam fidelibus praelatis ecclesiasticis subiectio, articulorum et ad salutem necessariorum praedicatio, de peccatis contritio quam sacramentalis absolutio, voluntaria bona operatio quam timor excommunicationis vel poenarum, honesta exterior conversatio: tanto unus status magis quam alius est in se perfectior et mundo simpliciter magis necessarius, sed status vitam apostolorum tenentium et status praelatorum sic se habent (93). Steht es aber so, dann verhalten sich die Prälaten zu den Bettelmönchen wie der Positiv zum Komparativ, nämlich hinsichtlich ihrer Nutzbarkeit für die Kirche (17), dann ist jeder Christ ihnen mehr als den Prälaten verpflichtet, denn erstere erzeugen das neue Leben in ihnen und thun es umsonst, während letztere gemietet und bezahlt werden (34).

Gott hat dem gegenwärtigen Zeitalter wieder die Männer der apostolischen Vollkommenheit gesandt, da es ihrer bedarf. Aber sie sind schon früher dagewesen. In der ersten Zeit der Kirchengeschichte oder der Periode der Verfolgungen waren sie als Bekehrer und Missionare unbedingt nötig. Dann folgte die Periode der Häresien, hier genügte es an Männern, die über die rechte Lehre verfügten. Aber nachdem dann die Liebe in der Kirche erkaltet und die Weltlust übermächtig geworden und man ähnlich, wie einst die Juden, zwar das rechte Gesetz besitzt, aber nicht darnach thut, bedurfte es wieder der Mönche (41).

8. Wenn also die Bettelmönche zur Wohlentwicklung der Kirche absolut notwendig sind und sie doch auch leiblicher Nahrung bedürfen, so kann ihnen das Recht, diese von anderen zu empfangen, noch weit weniger abgestritten werden, als den Prälaten (60). Wie die Apostel Christi ziehen sie durch das Land und predigen das Evangelium, ohne nach Nahrung oder Kleidung zu fragen, denn sie kennen das Wort von den Lilien auf dem Felde. Nun sagt man freilich, gerade weil sie keine sicheren Einnahmen und keinen Besitz haben, müssten sie mehr als alle anderen Menschen an das tägliche Brot denken und

darum Sorge tragen, es hier oder dort zu erlangen. Aber das ist eine falsche Anschuldigung, denn erst das Eigentum bewirkt, dass die Seele an den äusseren Gütern klebt (61), sie dagegen nehmen es wie es kommt, sie haben bald Mangel, bald Überfluss, sie brauchen alles, aber nicht als Eigentum (62).

9. Das ist es um die Männer der apostolischen Vollkommenheit. Sie sind der Kirche nötiger als jeder andere Stand, denn sie sind die wirkungskräftigen Prediger des Evangeliums, wirkungskräftig eben vermöge ihrer perfecta vita. Sie stehen wie jede kirchliche Organisation unter dem Papst als dem Vikar Christi. Nun war Christus der Herr der Schafe wie ihr Hirte, und Petrus wie die Päpste folgten ihm in beidem. Regieren und Weiden sind also die Aufgaben des Papstes wie der kirchlichen Ämter. Jenes geschieht durch die kirchliche Zucht, dies durch die Predigt. Jenes kann der Papst besorgen, selten aber dies. Als Regent steht er über den Prälaten wie über den Predigern, wie denn im Staat der Herrscher auch den Weisen zu befehlen hat. Aber sie haben das Leben und er die Macht, und das Leben ist mehr als die Macht (71). Aber nie darf ein Papst die Macht vom Leben trennen, denn beides gehört zur Leitung der Kirche und muss daher im höchsten Hierarchen vereinigt sein.[1]) Daher muss der Papst die Repräsentanten des Lebens ansehen wie einen Teil von sich selbst, sie folgen in der hierarchischen Abstufung sofort auf den Papst (72). Post ergo domini papae virtutem regitivam immediate est status praedictus t a n q u a m s u a v i t a ad simpliciter perfectam hierarchiam intranee requisita, et per consequens est de intranea ratione perfectae hierarchiae (74).

So stehen in der Kirche Christi die praelati und die Bettelmöche einander gegenüber. Et quamvis de scribis et pharisaeis (Christus) diceret: „omnia quaecunque dixerint vobis, servate et facite“, non tamen eos, sed alios vitam perfectam tenentes ad praedicandum voluit destinare, q u i a p l u s v i t a q u a m d o c t r i n a m u n d u m p o t e s t m o v e r e (95).

10. Das hohe dogmengeschichtliche Interesse dieser Aus-

---

[1]) Mutatis mutandis kann man sich bei diesem Idealpapst erinnern des „Kirchenfürsten“, wie ihn Schleiermacher auffasste.

führungen des grossen Dogmatikers liegt auf der Hand. Die Ideen der grossen Reformation des 13. Jahrhunderts klopfen an die Thore des Kirchenbegriffes und begehren Einlass. Noch tastet man nicht an den Thron des Papstes und an die Sessel der Bischöfe, noch bleibt das Kirchenrecht und die Sakramentszucht bestehen. Aber das Eine was not thut, sucht man bei ihnen vergebens. Dies Eine liegt in etwas anderem. Es ist die Predigt des Evangeliums von der Armut und Weltabgeschiedenheit, die Predigt von einem neuen Leben, die eine überwältigende Macht ist, weil sie von erlebter Überzeugung, von dem neuen Leben selbst getragen wird. Diese Predigt und dies Leben ist die Grossmacht in der Kirche, der alles andere unterzuordnen ist. Sie und nur sie wirken und erhalten das neue Leben in der Christenheit. Die Kirchenzucht und die Sakramente stellen nur den Rahmen her für diese Wirksamkeit, sie schaffen und erhalten die Ordnung, aber sie erzeugen nicht die Ideen und das Leben, nur Schriftgelehrte und Pharisäer, nicht lebensmächtige Prediger des Evangeliums.

Welch eine Fülle von Ausblicken gewähren diese Gedanken, hineingestellt — wie sie es sind — in den Organismus der römischen Kirche! Man kann von dieser Grundlage aus Papst und Prälaten noch weit schärfer kritisieren als Duns es gethan; man kann die ganze hierarchische Ordnung noch äusserlicher und juristischer fassen, als er; man kann die evangelisch Vollkommenen und ihre Kräfte in anderen und weiteren Kreisen als in denen der Bettelmönche suchen, man kann von hier aus furchtbare Forderungen im Namen der „Armen“ und der „Vollkommenen“ erheben. Und man kann endlich den Begriff der evangelischen Predigt und des vollkommenen evangelischen Lebens sehr anders, ja vielfach entgegengesetzt wie Duns bestimmen und dann dem ganzen Baum der Hierarchie die Axt an die Wurzel legen. Und dies alles ist geschehen. Es genügt an die Arbeit zu erinnern, die Occam, Wiclif und — Luther an den Kirchenbegriff gewandt haben. Der Historiker wird die Unterschiede, die diese Bemühungen von denen des Duns trennen, nicht übersehen, er wird vor allem die mittelalterlichen Schranken seines Denkens immer wieder betonen — ihm fehlte das Beste, der rechte Verstand des Evangeliums —; aber er wird auch

nicht verkennen, wie scharf unser Dogmatiker die Konsequenzen der reformatorischen Bewegung seiner Tage an dem überkommenen Kirchenbegriff durchgeführt hat, man vergleiche damit etwa die Ausführungen des Thomas über die Kirche in seiner Erklärung des apostolischen Symbols. — Aber schliesslich wiederholt sich, was wir so oft bei Duns gefunden, neben den neuen Gedanken und der kühnen Kritik des Überkommenen steht das positive Recht der Kirche (s. z. B. Sent. IV dist. 21 quaest. 2, 10. 18; dist. 17 quaest. un. 15), der kirchliche Positivismus. Papst und Prälaten bleiben wie sie waren und behalten was sie hatten; am kirchlichen Staat darf nichts verändert werden, das wäre gegen das Kirchenrecht; das alte Kleid wird mit neuen Lappen geflickt.

Sechstes Kapitel.

Aus der Ethik des Duns Scotus.

I. Die ethischen Probleme.

1. Die Kombination zwischen der antiken Tugendlehre und der christlichen Liebe, die Augustin vollzogen hat, ist für die Ethik des Mittelalters massgebend geworden, nur dass bei den Theologen des Mittelalters es nicht in dem Grade gelungen ist, jene und diese mit einander zu vereinigen. [1]) Der Lombarde hat auch für die Ethik die seither immer wiederkehrenden Themata festgestellt. Abgesehen von der im 2. Buch der Sentenzen gegebenen Sündenlehre ist die eigentliche Fundgrube für die Ethik das 3. Buch, wo im Zusammenhang der Christologie die Tugend- und Gesetzeslehre dargestellt ist; dazu kommt das ethische Material, das sich bei Besprechung des Ehe- und Busssakramentes einstellt. Eingehend haben dann auch Alexander und Bonaventura, Richard von Middleton und Heinrich von Gent, besonders aber Thomas — in der grossen Darstellung der Secunda in seiner Summa — die ethischen Probleme behandelt. Durch Thomas dringt der ganze aristotelische Begriffsapparat in die Ethik ein. — So häufig und eingehend die Ethik des Thomas dargestellt worden ist, [2]) sowenig

[1]) Vgl. z. B. die Bemerkungen Augustins über die Einheit der Kardinaltugenden mit der Liebe, de moribus eccl. cath. I, 15, 25.

[2]) S. bes. Rietter, Die Moral des heil. Thomas Aquinas, München 1858. Nennenswerte Bemühungen um die Ethik des Duns Scotus existieren m. W. nicht. Die gelegentlichen Notizen in den Geschichten der Ethik sind nicht dazu angethan, die Erkenntnis zu fördern. Dasselbe gilt bezüglich des umfänglichen ethischen Materials bei Richard und Heinrich.

haben die Historiker der Ethik in der Regel für Duns an Zeit und Raum übrig gehabt. Wenngleich auf den ersten Blick seine Auffassung vielfach mit dem augustinisierenden Aristotelismus des Thomas zusammenzufallen scheint, so zeigt eine genauere Betrachtung doch auch eine Fülle eigenartiger Gedanken. Indem die ethischen Auffassungen des Duns aber auch für seine Gesamtansicht vom Christentum wichtig sind, wollen wir dieselben im folgenden — soweit das lückenhafte Material es gestattet — darstellen.

Eine Anzahl von Begriffen, die man an diesem Ort behandeln könnte, sind von uns bereits früher dargestellt worden. Vor allem erinnern wir an die Lehre von der Sünde und Freiheit (S. 216 ff.), an den Begriff des Habitus der Gnade (S. 300 ff.) und an den Verdienstgedanken (S. 313 f.). Fassen wir die dabei gewonnenen Resultate kurz zusammen, so empfangen wir zugleich die massgebenden Gesichtspunkte für die Ethik des Duns.

Trotz der Sünde behält der menschliche Wille seine Freiheit bei. Allein keine Entschliessung des Willens wird von Gott als gut acceptiert, sie gehe denn aus dem eingegossenen Habitus der Liebe hervor, denn nur in dem Zusammenhang dieses Habitus erkennt Gott eine Handlung als sittliches Verdienst an. — Wenn also das Ziel aller Menschen oder das höchste Gut die beatitudo ist,[1]) so wird jeder Mensch den Antrieb haben, dies Ziel zu erreichen. Nun kann die operatio zur Erreichung eines Zieles factiva finis oder meritoria finis sein, je nachdem ob die Thätigkeit das Ziel zu verwirklichen trachtet oder nur bewirkt, dass sie es als Gabe eines anderen erreicht. Indem aber die Seligkeit nur in letzterem Sinn als Ziel bezeichnet werden kann, ist deutlich, dass jedes auf sie bezogene Thun meritorischen Charakter trägt (II dist. 5 quaest. 1, 3).

Sonach sind alle Akte und Habitualitäten des Menschen, die zur Erreichung des höchsten Gutes dienen, sowohl verdienstlich als auch irgendwie durch den Habitus der Liebe bestimmt. Nun aber kann auch, abgesehen hievon, eine Handlung als gut bezeichnet werden, sofern eine dreifache Form

---

[1]) Vgl. Aristotel. Eth. Nic. I, 2. 5. Thomas Summa II. I quaest. 1 art. 4. 6. 8; quaest. 3 art. 2. 4 ff.

moralischer Güte im menschlichen Willen anzunehmen ist, je nachdem, ob man daran denkt, dass der Wille das dictamen rectae rationis verwirklicht, oder dass er allen Umständen entspricht, die jenes dictamen der praktischen Vernunft in sich fasst. Aber wirklich gut, d. h. ein vor Gott giltiges Verdienst wird eine Handlung nur dadurch, dass sie von der Liebe abhängt (II dist. 7 quaest. un. § 11). Im Vollsinn gut ist also ein moralischer Akt, der allen diesen Bedingungen entspricht, d. h. ein Akt, der dem Willen Gottes gemäss ist und zwar nicht nur hinsichtlich der Güte des Aktes und seines Objektes, sondern vor allem im Zweck und in der entsprechenden Gestaltung aller Umstände, die sich aus der besonderen Lage des Menschen ergeben (I dist. 48 quaest. un. § 2).

2. Aus diesem Zusammenhang lässt sich aber abnehmen, nach welcher Ordnung wir im folgenden die Ethik darzustellen haben. Es ist zuerst von den Normen zu handeln, nach denen die Güte einer Handlung zu bemessen ist, nämlich von dem Gesetz der praktischen Vernunft oder dem Naturrecht, sowie von den positiven Gesetzen. Es ist sodann darzustellen, was es um den Habitus der Tugenden ist, wobei zunächst die verschiedenen Gruppen festzustellen sind, dann aber das Verhältnis derselben unter einander zu untersuchen ist, besonders wie sich die moralischen Tugenden zu der Vernunft und wie sie sich zu dem übernatürlichen Habitus der Liebe verhalten. Drittens werden wir einige praktische ethische Fragen (besonders aus der Sozialethik) erörtern.

II. Die Normen des ethischen Handelns; Naturrecht, göttliches und kirchliches Gesetz.

1. Das Naturrecht.

1. Die Norm des ethischen Handelns ist das Gesetz. Das Gesetz ist ethisches Naturrecht (lex naturae) und positives göttliches und menschliches Recht. Unter das Naturrecht fällt jede ethische Forderung, die als ein praktisches Prinzip auftritt, das an sich, seinem Begriff nach der Vernunft einwohnt, oder aber praktische Forderungen enthält, die direkt auf dem Wege

des Schlusses oder der logischen Demonstration aus jenem hergeleitet werden können. Propriissime de lege naturae est principium practicum per se notum et conclusio demonstrative descendens ex tali principio. Nur im weiteren Sinn können als naturrechtlich solche Forderungen bezeichnet werden, die zwar deutlich übereinstimmen mit jenen vernunftnotwendigen sittlichen Gedanken, die aber doch nicht mit Evidenz aus ihnen abgeleitet werden können (IV dist. 26 quaest. unic. § 7; ebenso III dist. 37 quaest. unic. § 5; IV dist. 17 quaest. unic. § 3 cf. dist. 33 quaest. 1, 7).

2. Zum Verständnis dieser Gedanken müssen wir uns der Lehre von der Synderesis erinnern (oben S. 215). Der antike Gedanke von den dem Geist immanenten, schlechthin allgemeinen praktischen Vernunftprinzipien liegt dieser das ganze Mittelalter beherrschenden Idee des Naturrechtes, d. h. im einzelnen Menschen der Synderesis samt dem Gewissen, zu Grunde.[1]) Es ist aber ein Zeichen der Denkschärfe und Konsequenz unseres Autors, dass er bemüht ist, diese Prinzipien als rein formal und abstrakt vernünftig zu bestimmen, sie also von jeder inhaltlich positiven Forderung auch des göttlichen Gesetzes zu unterscheiden. Dadurch wird prinzipiell wenigstens der Widerspruch mit dem Satz, dass der Intellekt vor der Gewinnung konkreter Anschauungen tabula rasa sei (oben S. 97), vermieden. Andererseits wird aber auch, allerdings nur im Prinzip, die leichte Gleichsetzung von kirchlichen Ansprüchen und Forderungen mit dem Naturrecht, wie die Hierarchen des früheren Mittelalters sie vollzogen, sowie die Prädizierung jeder Kritik der Hierarchie als naturrechtlich begründeter, die im späteren Mittelalter beliebt war, ausgeschlossen.[2]) Im eigentlichen Sinn naturrechtlich sind für Duns also nur solche sittliche Gebote, die direkt und formal aus der Vernunft herstammen, also etwa: dass man das höchste Wesen ehren soll,

---

[1]) Vgl. z. B. Aristotel. Eth. Nicom. II, 10: alle Gerechtigkeit beruht auf νόμοι, das Recht zerfällt in φυσικόν und νομικόν.

[2]) Vgl. meine Dogmengesch. II S. 36. 155f. 167f. Für die Geschichte der Ethik war besonders wichtig die Verwendung des Begriffes in dem Dekret des Gratian, sowie der Gebrauch, den Abälard von ihm gemacht hat, s. bes. den Dialog. bei Migne 178, 1619ff.

oder dass man niemand das thun soll, was man sich nicht selbst gethan sehen möchte. Indem diese Gebote einfach mit der Vernunft gegeben sind, kann niemand von ihnen dispensieren. Daher ist klar, dass eine lange Reihe von Sittengeboten, wie viele der sog. zweiten Tafel des Dekalogs, nicht zum Naturrecht gehören, da sie nicht principia practica simpliciter necessaria sind (IV dist. 37 quaest. un. § 5). Gratian irrt also, wenn er die Gebote des Alten und Neuen Testamentes als naturrechtlich ansieht, da weder hier noch dort die Gebote rein vernünftig sind, ja häufig den Vernunftforderungen nicht einmal entsprechen (IV dist. 17 quaest. un. § 3). Diese Kritik Gratians folgt aus der scharfen Begrenzung des Naturrechtes bei Duns. Allein diese Einsicht wird nicht immer eingehalten, so z. B. wenn Duns meint, das ursprüngliche Naturrecht sei memorialiter ad filios per patres gekommen (Sent. prol. quaest. 2, 15), wobei doch offenbar an positive sittliche Regeln und nicht an Prinzipien der praktischen Vernunft zu denken sein wird.

2. Das positive göttliche und kirchliche Gesetz.

1. Vom Naturrecht sind genau zu unterscheiden die leges positivae divinae, die Gott zu bestimmter Zeit und für bestimmte Zeiten gegeben hat. Ursprünglich herrschte in der Menschheit nur das Naturrecht. Dann gab Gott das mosaische, dann das evangelische Gesetz, und zwar so, dass in processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis, d. h. dass auf dem Wege geschichtlichen Fortschrittes das spätere Gesetz vollkommener als das frühere wurde (IV dist. 1 quaest. 3, 8 cf. dist. 2 quaest. 1, 2). Das positive Recht erweist sich als eine geschichtlich notwendige Ergänzung des Naturrechtes. Die Menschen lassen es sich nicht genug sein an der blossen Vernunftforderung und bedürfen der positiven Formen. Minus obediunt homines soli legi naturae quam deo praecipienti, quia minus timent et reverenter conscientias proprias quam auctoritatem divinam (IV dist. 26 quaest. un. § 9). Das gilt auch im besonderen von den ungebildeten Menschen der Urzeit, zumal nach dem Fall, denen auch das an sich Natürliche durch eine lex data klar und eindrücklich gemacht werden musste

(III dist. 37 quaest. un. § 13). Dazu kommt, dass die Anwendung des Naturrechtes auf die einzelnen Fälle des praktischen Lebens nur selten vollkommen deutlich und der Vernunft einleuchtend ist. Daher greift das positive Gesetz hier ergänzend ein (IV dist. 26 quaest. un. § 9). Die positive Gesetzgebung Gottes ergänzt und erläutert also die moralische Ausrüstung, die er mit der Vernunft dem Menschen verliehen hat. Niemals aber kann das positive Gesetz ein Naturrecht umstossen. Quod autem est de lege naturae non tollitur per aliud quod est tantum de lege positiva (IV dist. 36 qu. 1, 5). Das positive Recht ist, da es für bestimmte Zeiten und Menschen gegeben wird, von dem natürlichen Recht dadurch verschieden, dass letzteres schlechthin uniform, ersteres geschichtlich mannigfaltig ist. Es ist z. B. eine der Vernunft immanente und überall identische Forderung, dass Gott zu verehren ist, aber die Formen der Gottesverehrung wandeln sich in dem steten Wechsel des positiven Rechtes (IV dist. 17 quaest. un. § 30). Diese Formen aber können im einzelnen nicht als vernunftnotwendig erwiesen werden, wie etwa die Tieropfer oder die Verehrung Gottes durch Darbringung der Eucharistie und Psalmengesang. Es liegt in ihnen ein Zugeständnis an die wechselnde geschichtliche Art des Menschen. Dies ist also das *ius positivum divinum, quod continetur in scriptura divina* (l. c. § 4).

Die heil. Schrift ist somit das göttliche Gesetzbuch, die positive Ergänzung zu den moralischen Vernunftprinzipien. Nun beschränkt sich aber das göttliche Recht nicht nur auf die heil. Schrift, sondern es umfasst auch alles das, quod absque omni scriptura die Apostel der Kirche als von Christus herrührend promulgiert haben (l. c. § 17). Demnach ist auch die ganze ungeschriebene Tradition der römischen Kirche göttliches Recht.

2. Doch hiermit ist es nicht genug. Gott hat auch der Kirche die Gewalt gegeben, positive Rechte herzustellen. Diese bilden eine weitere Norm der Sittlichkeit. Wie nämlich das göttliche Gesetz das natürliche erläuterte, so haben die Führer der Kirche das Gesetz Christi (speziell das christliche Strafrecht), das an und für sich einfach und leicht war, genauer

erklärt und ergänzt, indem sie von ihrem Recht als Richter Gebrauch machten, quia licitum est iudicibus statuere leges ad pacem servandam. Sie konnten die Ergänzungen dem mosaischen Gesetz oder anderen Rechtsquellen entnehmen; sofern sie der lex divina nicht zuwiderlaufen, sind die kirchlichen subditi zu ihrer Einhaltung verpflichtet. Es entgeht Duns nicht, dass das christliche Gesetz auf diesem Wege durch die Zusätze der principes christiani eine gravitas empfängt, die ihm an sich fremd ist. Es ist viel hinzugesetzt per eos qui habent regere populum christianum (III dist. 40 quaest. un. § 6).

3. Die ethischen Normen des Duns sind also die Forderungen der praktischen Vernunft, das Gesetz Christi sowie die Ordnungen des gesamten Kirchenrechtes. Diesen Normen Gehorsam zu leisten, ist die Aufgabe des sittlichen Menschen. Diese kirchenrechtliche Auffassung umspannt die gesamte Offenbarung; es ist daher auch eine ethische Forderung, den Gehorsamsakt des Glaubens allen Punkten der Überlieferung gegenüber zu vollziehen. Und diese Anschauung koordiniert die tiefsten moralischen Anweisungen Christi mit all den kirchenrechtlichen Kunststücken des Ehesakramentes oder der Restitution. Man muss sich diese Auffassung gegenwärtig erhalten, um die kirchenrechtliche Kasuistik der mittelalterlichen Ethik zu begreifen. War erst das Kirchenrecht mit der höchsten ethischen Autorität bekleidet, so war es wirklich eine Aufgabe des Ethikers, die Wege zu bahnen, auf denen dasselbe in das kirchliche Leben einziehen konnte, ja die Härten und Grausamkeiten desselben abzumildern. Wir werden dies weiter unten zu beobachten Gelegenheit haben.

3. Naturrecht und göttliches Gesetz.

Abschliessend müssen wir jetzt den Erörterungen des Duns über das Verhältnis der zehn Gebote zum Naturrecht und des alttestamentlichen zu dem neutestamentlichen Gesetz nachgehen.

1. Es fragt sich, ob die zehn Gebote Forderungen des Naturrechtes zum Ausdruck bringen? Thomas hat diese Frage bejaht, die Gebote ergeben sich aus den ersten praktischen Prinzipien der Vernunft, sie richten den Willen

auf das letzte Ziel. Wegen dieser Art der Gebote könne auch Gott nie von ihnen dispensieren. Demgegenüber sagt Duns, das dispensare sei nicht das Bewirken dessen, dass man stante praecepto gegen letzteres handeln könne, sondern es bedeute die revocatio iuris oder eine declaratio iuris. Nun kann Gott freilich wie jeder Gesetzgeber ein positives Recht zurücknehmen oder aufheben, er kann aber nicht dasselbe zugleich fortbestehen und den von ihm verbotenen Akt erlaubt sein lassen. Es kann also nicht zugleich das Gesetz: Du sollst nicht töten gelten und Abraham seinen Sohn töten sollen (III dist. 37 quaest. un. § 3). Wollte man nun die Gebote des Dekalogs als Naturrecht d. h. als schlechthin vernunftnotwendig ansehen, so müsste Gottes Willen den Geboten absolut entsprechen. Das ist aber nicht möglich, da Gottes Wille zu allem ausser ihm Liegenden nur willkürliche Beziehungen hat. Man kann also nicht behaupten, dass die Forderungen des Dekalogs an sich wahr sind; sie sind es, sofern Gott sie als solche gelten lässt, dann sind sie aber auch nicht naturrechtlich (ib. § 4).

Nach Duns Ansicht sind sicher die Gebote der zweiten Tafel nicht Naturrecht, denn weder was hier geboten noch was verboten wird, ist einfach eine bonitas convertens ad finem ultimum oder eine malitia necessario avertens a fine ultimo. Auch ohne diese Satzungen wäre diese Beziehung zum letzten Ziel oder höchsten Gut denkbar. Diese ist aber vernunftnotwendig oder Naturrecht. Sofern die Gebote der zweiten Tafel nicht unmittelbar unter diese Beziehung befasst sind, sind sie nicht Naturrecht (ib. 5). Da aber diese direkte Beziehung zu Gott durch die Gebote der ersten Tafel ausgedrückt wird, gehören sie freilich mit unter das Naturrecht, nämlich das 1. und 2. Gebot: ista sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario: si est deus, est amandus ut deus et quod nihil aliud colendum tanquam deus nec deo est facienda irreverentia (§ 6). Dies gilt aber nicht vom 3. Gebot. Es kann nämlich nicht als vernunftnotwendig erwiesen werden, dass jemand gerade zu diesem bestimmten Zeitpunkt Gott seine Verehrung darbringen soll. Da nun das Verbot der Arbeit am Sabbath nur den Zweck habe, den Kultus zu ermöglichen, so kann das Gebot weder in jenem positiven noch in diesem jenem subordinierten

negativen Teil als Naturrecht angesehen werden (7). Das dritte Gebot ist also so, wie die Gebote der zweiten Tafel zu beurteilen.

Gehören diese Gebote aber auch wegen ihres besonderen und positiven Charakters nicht strikt zum Naturrecht, so kann doch eine gewisse Beziehung zu demselben angenommen werden, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequuntur necessario ex principiis practicis. In diesem Sinn sind alle Gebote der zweiten Tafel Naturrecht, da sie durchaus mit den Prinzipien der praktischen Vernunft übereinstimmen, ohne freilich mit absoluter Notwendigkeit aus ihnen abgeleitet werden zu können. Zur Erläuterung bildet Duns ein Beispiel. Dass die Bürger im Staat friedlich zusammenleben, ist eine naturrechtliche Forderung. An sich kann dieselbe zusammenbestehen mit dem Kommunismus, aber auch mit dem Privateigentum. Aber die Erwägung der wirklichen Verhältnisse legt nahe, dass jene naturrechtliche Forderung besser bei der Form des Privateigentums erfüllt wird. So dienen die bezüglichen positiven Gesetzesbestimmungen dem Naturrecht und haben also eine gewisse Beziehung zu ihm. Nur in diesem mittelbaren Sinn enthält die zweite Tafel Naturrecht.

Streng genommen sind also nur das erste und zweite Gebot identisch mit Forderungen des Naturrechtes (§ 8).

2. Gegen dies Resultat erhebt aber Duns einen Einwand. Man kann auf Grund von Matth. 22, 39 die zweite Tafel auf das Gebot der Menschenliebe reduzieren, diese aber aus der Liebe zu Gott ableiten. Wenn dieser Schluss ein vernunftnotwendiger ist, würde freilich die zweite Tafel als naturrechtlich erwiesen sein. Etwa so: die vollkommene Liebe liebt mit, was der Geliebte liebt, also lieben wir die Kreatur, weil Gott sie liebt (9).

Aber hiegegen können wichtige Gründe angeführt werden. 1) Vor allem könne man bezweifeln, ob das Gebot Gott zu lieben in dieser positiven Form schlechtweg naturrechtlich ist. Das scheint nur von der negativen Form zu gelten: non odire enim est simpliciter de lege naturae. Diese scharfsinnige Beobachtung zeigt, wie streng Duns es mit dem rein formalen

Charakter des Naturrechtes nimmt. Aber es ist deutlich, dass aus der Negativa der obige Schluss nicht ableitbar ist. — 2) Man kann sagen: die Vernunft verpflichtet mich nie dazu zu wollen, dass irgend ein Gut gerade einer besonderen Person zukomme. Die Bemerkung aber von der Pflicht zu lieben, was der Geliebte liebt, ist auf den beschränkt, cuius dilectio placet dilecto. Indem sie aber nicht schlechthin gemeingiltig ist, ist sie auch nicht naturrechtlich. — 3) Aber gesetzt die Ableitung der Nächstenliebe aus der Liebe zu Gott wäre ausreichend begründet und die Nächstenliebe als Naturrecht erwiesen, so könnte dies doch nur den Sinn haben: simpliciter esse volendum proximo ipsum diligere deum, quia hoc est diligere proximum. Kann nur das der Sinn des allgemein naturrechtlich gedeuteten Liebesgebotes sein, so folgen die besonderen Regeln der zweiten Tafel keineswegs aus jenem Prinzip. Denn daraus, dass ich einem die Liebe zu Gott wünsche, folgt nicht mit logischer Notwendigkeit, dass ich ihn an seinem Leben oder Eigentum zu schädigen unterlasse (§ 11). — Die Gebote der zweiten Tafel sind also nicht naturrechtlich oder vernünftig; es sind positive göttliche Gebote, die erläuternd anzeigen, wie die von Gott dem Menschen eingeflössten Prinzipien des Naturrechtes im praktischen Leben verwirklicht werden sollen. Als naturrechtlich kann nur der Gedanke velle proximo ipsum diligere deum bezeichnet werden. Aber mit ihm harmonieren die positiven Forderungen des Gesetzes, ihm auch im übrigen das Gute oder wenigstens nichts Böses zu wünschen (§ 12). Im allgemeineren Sinn können sie also auch als naturrechtlich bezeichnet werden (cf. II dist. 21 quaest. 2, 3).

4. Das alt- und neutestamentliche Gesetz.

Wir wenden uns weiter zu der Frage nach dem Verhältnis des alttestamentlichen zum neutestamentlichen Gesetz. Ein Gesetz ist in dem Mass schwerer denn ein anderes, als es schwerere Lasten auferlegt und geringere Hilfsmittel zu ihrer Ertragung zulässt. Nun sind in dem Gesetz praecepta moralia, caeremonialia et iudicialia zu unterscheiden (III dist. 40 quaest. un. § 2). Was nun diese Gebote betrifft, so gilt vom Neuen

Testament im Verhältnis zum mosaischen Gesetz: in lege nova moralia sunt eadem quae tunc, sed m a g i s e x p l i c a t a. Caeremonialia sunt multo pauciora et leviora quae imposita sunt per Christum. Iudicialia nulla sunt posita per Christum, sed magis est lex mititatis et humanitatis, in qua non oportet habere iudicialia iuxta illud I. Cor. 6 (§ 3). Wenn man nun auch angesichts der Vertiefung des alten Gesetzes durch die Bergpredigt zugesteht, dass die moralischen Satzungen im Neuen Testament schwerer sind, so wird dies doch reichlich aufgewogen durch die Fülle der ceremonialgesetzlichen Vorschriften — Rabbi Moyses enumeravit plus quam sexcenta praecepta — und die Schwierigkeit ihrer Erfüllung (§ 4). Daher habe schon Petrus davon abgemahnt, die Heidenchristen mit diesem Joch zu beschweren (Act. 15). Das Neue Testament habe nur sieben leicht zu erlangende Sakramente, deren nicht einmal jeder bedarf, ja von denen vielleicht nur Taufe und Busse nötig sind (5). Das gleiche gilt eigentlich von den praecepta iudicialia. Doch hat die Kirche die leichten Satzungen Christi auf diesem Gebiet sehr erheblich erweitert und verschärft (§ 6 s. oben S. 488). — Schliesslich muss aber noch darauf hingewiesen werden, dass den Christen mehr und bessere Hilfsmittel zur Gesetzeserfüllung zu Gebote stehen als den Juden. Nämlich die sieben Sakramente, eine doctrina magis explicativa et declarativa veritatis, endlich exempla sanctorum plura et efficaciora ad imitandum und plura merita sanctorum. Daher: plura adiutoria et efficaciora sunt in lege christiana quam in veteri et ideo ex ea parte lex nova est levis. Hiezu kommt die Verheissung ewiger Güter als Lohn, während im Alten Testament wenn, dann nur zeitliche Güter versprochen wurden (§ 7). Somit muss man im Sinn des Duns sagen, dass die neutestamentlichen Gebote zwar tiefere und umfassendere Forderungen stellen, als die alttestamentlichen, dass aber trotzdem das neutestamentliche Gesetz als das leichtere zu bezeichnen ist wegen des fast völligen Mangels an Ceremonialgesetzen und wegen der kräftigen Unterstützungen, die es seinen Dienern gewährt.

2. Es kann aber weiter festgestellt werden, dass für die Christenheit jenes schwierigere mosaische Gesetz hinsichtlich seiner iudicialia abgethan ist. Die Christenheit soll nicht

iudaizare.[1] Aber obgleich das mosaische Recht als solches nicht mehr in Geltung steht, so kann doch das positive Recht, sei es der Kirche oder des Staates, seinerseits ebenso Anleihen bei dem mosaischen Gesetz machen, wie etwa ein anderes Volk die französischen Gesetze nachahmen oder ein Orden die Einrichtungen und Satzungen eines anderen herübernehmen kann. In diesen Fällen gelten die betreffenden Bestimmungen natürlich nur deshalb, weil der betreffende Staat oder Orden sie annimmt und seinerseits approbiert (IV dist. 15 quaest. 3, 4). So gilt auch die mosaische Strafgesetzgebung nicht an sich, sondern nur vermöge der Approbation des Staates oder der Kirche: Et hoc modo iudicialia multa legis Mosaicae possent a papa et ab imperatore statui a christianis observanda, nec observarentur ut a Moyse statuta, sed ut a legislatore evangelico, nec hoc esset iudaizare, quia non servatur lex Mosaica, sed quia eadem statuitur a principe qui potest statuere leges in lege christiana (l. c. § 4). — Dazu kommt, dass das mosaische Gesetz immerhin von Gott herrührt und daher nicht thöricht ist. Es enthält vieles Harte, aber auch viel Vernünftiges (dura quae non oportet in evangelio servare, tamen multa dedit rationabilia valde etiam pro statu quocunque in hac vita mortali), was der Gesetzgeber gut thut aufzunehmen. Wieviel weltliche Gesetze sind nicht fehlerhaft! Oder wäre es nicht richtiger Gotteslästerer, Ehebrecher oder Götzendiener mit dem Tode zu bestrafen, statt die Diebe aufzuhängen? Dazu macht Duns die feine Bemerkung: Sed patet ad quid aspiciunt plus principes, quia magis ad commodum temporale quam ad honorem dei, et per hoc plus puniunt et reprimere volunt peccata in proximum quam in deum (ib. 5).[2]

3. Die obige Betrachtung über die Abrogation des mosaischen Gesetzes bezog sich zunächst auf die Strafgesetzgebung, sie muss aber natürlich auch auf die Ceremonialgesetze ausgedehnt werden. Hinsichtlich der moralischen Gesetze des Alten Testamentes vermisse ich eine ausdrückliche Auseinander-

[1] Man vergl. hiezu auch Robert Grossetestes Liber de cessatione legalium (Lugdun. 1652, auch London 1658).

[2] Vgl. hiezu eine überraschende Parallele bei Calvin (in dem berühmten Brief an Somerset Corp. Ref. XLI p. 76).

setzung. Da aber Christi Gesetz zu denselben in dem Verhältnis der Ausführung und Auslegung steht, so wird zu urteilen sein, dass das alttestamentliche Gesetz in diesem Sinn nicht aufgehoben ist. Indessen hat Duns, wenn ich recht sehe, die Erkenntnis von der bloss zeitgeschichtlichen Geltung des mosaischen Gesetzes nicht streng eingehalten. Denn er behandelt doch wieder auch die mosaische Strafgesetzgebung als gemeingiltiges, weil göttliches, Recht. So wird etwa die Frage, ob es Recht sei, jemand um einer gerechten Ursache willen zu töten, bejaht unter Berufung auf das mosaische Gesetz, das für Blasphemie, Mord, Ehebruch etc. den Tod verordnet. Kein menschliches positives Gesetz wäre an sich im stande die göttliche Ordnung: non permittas hominem occidi aufzuheben, wenn nicht und sofern nicht das göttliche Gesetz Ausnahmen statuierte (IV dist. 15 quaest. 3, 7). Deshalb erklärt sich Duns auch mit erfreulichem Freimut wider die im Mittelalter gang und gäbe Anwendung der Todesstrafe für Diebstahl. Die Schrift ordnet das nicht an und daher: non vides, quod lex aliqua iusta possit statuere hominem occidi pro furto solo. Anders könne man nur urteilen, wenn etwa der Dieb als Räuber auftrat und dann seine Bereitschaft zum Morde präsumiert werden darf. Und wenn auch die Juden bisweilen Diebe mit dem Tode bestraft haben, so erfordert die evangelische Barmherzigkeit mehr noch für den Dieb als für den Ehebrecher (vgl. Joh. 8, 11) Milde (ib. § 8. 9).

4. Damit haben wir die Normen des sittlich Guten bei Duns erkannt. Es ist das Gesetz in vollem Umfang. Nämlich das dem Menschen angeborene rein vernünftige Naturrecht, das in dem Menschen als praktische Vernunft oder Synderesis wirksam ist; sodann das positive göttliche Recht im Alten und Neuen Testament, geschrieben und ungeschrieben, das an das Naturrecht anknüpft und dasselbe erläutert, erweitert und anwendet; endlich aber das positive kirchliche Recht, das den praktischen Bedürfnissen entsprechend das göttliche Recht auslegen und erweitern kann, sei es dass es alttestamentliche Ordnungen auf die Kirche überträgt, sei es dass es staatliche Ordnungen als kirchlich giltig recipiert. — Es ist kar, dass eventuell sittliche Forderungen nicht nur von einer dieser

Normen, sondern von allen zugleich ausgehen können, wie etwa die Pflicht, das Beichtgeheimnis einzuhalten (IV dist. 21 quaest. 2, 4 cf. II dist. 21 quaest. 2, 3). Aber ebenso einleuchtend ist es, dass jede dieser Normen schon für sich eine sittliche Pflicht des Christen begründen kann, denn jede repräsentiert den göttlichen Willen bezüglich des sittlichen Handelns des Christen, entweder sofern er als Mensch die praktische Vernunft hat, oder sofern er als Christ Gott und Christo glaubt, oder sofern er als Mitglied der Kirche ihren Ordnungen als göttlichen unterworfen ist.

Man könnte erwarten, dass wir, nach Kenntnisnahme von den Normen des Sittlichen, nun weiter eine Darstellung der ethischen Anlagen des Menschen nach Duns Scotus, besonders also die Freiheitslehre vortragen. Davon kann aber Abstand genommen werden, indem die bezüglichen Gedanken bereits in anderem Zusammenhang dargestellt wurden (S. 86 ff.).

Wir wenden uns deshalb sofort dem zweiten ethischen Problem, dem unser Denker eine eingehendere zusammenhängende Darstellung gewidmet hat, zu, der Tugendlehre. Der Zusammenhang derselben zu der Gesetzeslehre ist einfach. Das Gesetz zerfiel in positives göttliches (bezw. auch kirchliches) Recht und Naturrecht. Die hier in Betracht kommenden Tugenden sind die theologischen und die moralischen. Die Anregung, die von dem theologischen Habitus ausgeht, treibt den Christen zu Handlungen an, durch die er den Willen Gottes oder sein Gesetz erfüllt. Andererseits sind die Urteile der praktischen Vernunft oder des Naturrechtes die massgebenden Normen für die natürlichen moralischen Willensbethätigungen des Menschen. Also wird durch die theologischen Tugenden das göttliche Gesetz, durch die moralischen Tugenden das Naturrecht seine Erfüllung finden. Indem aber die moralischen Tugenden in den Dienst der theologischen Tugenden gezogen werden können, tritt im Leben eine Kombination beider Tugendgruppen ein. Hievon wird nun weiter zu handeln sein.

III. Die Tugendlehre, theologische und moralische Tugenden.

1. Die Einteilung der Tugenden.

1. Die Tugend ist der Habitus des Guten im Menschen. In der Regel entsteht der Habitus aus der Wiederholung bestimmter Handlungen. Virtus non acquiritur nisi ex actibus (de perfect. statuum 51). In dem Antrieb zur Wiederholung derselben, sowie in der Leichtigkeit und Gewandtheit, mit der sie hinfort vollzogen werden, gibt er sich kund. Er bewirkt, dass wir faciliter, delectabiliter, prompte, expedite zu handeln vermögen (I dist. 17 quaest. 2, 12 cf. oben S. 311). So heisst es von dem Willenshabitus: in ipsa (sc. voluntate) ex actibus eius frequenter electis quaedam habilitas inclinans ad similes actus, et illum voco virtutem (III dist. 33 quaest. unica § 5). Das sind die natürlichen Habitus, wie sie sowohl für den Intellekt als den Willen auf dem Wege natürlicher seelischer Entwicklung erworben werden (habitus acquisitus). Von diesen sind nun zu unterscheiden die übernatürlichen Habitus, welche Gott der Seele direkt eingiesst (habitus infusus), nämlich Glauben, Liebe, Hoffnung. Dass die moralischen Habitus im eigentlichen Sinn dem Menschen in übernatürlicher Weise eingegossen werden können, hat Duns geleugnet (III dist. 36 quaest. un. § 28, Genaueres s. unten). Es ist also zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Habitus so zu unterscheiden, dass ersterer auf dem Wege der psychologischen Entwicklung aus der Wiederholung der Handlungen entsteht, während letzterer erschaffen wird und den von ihm abhängenden Akten vorausgeht.[1])

Dieses doppelten Habitus bedarf es also, um ein vollkommenes sittliches Leben zu führen oder um den Forderungen des Gesetzes zu genügen.

---

[1]) cf. Aristotel. Eth. Nic. I, 13: *τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν*, sowie II, 1: *ἐκ τῶν ὁμοιῶν ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται*; über den theol. Habitus s. oben S. 301.

Das Gebiet der Tugend — das Wort im allgemeinsten Sinn als geistige Vollendung genommen — wird vollständig überblickt durch die Einteilung in virtutes morales, intellectuales et theologicae. Die natürliche Betrachtung gibt an die Hand die Notwendigkeit eines doppelten habitus intellectualis, eines, der den Intellekt circa speculabilia und eines, der ihn circa operabilia vollendet. Es ist also anzunehmen ein habitus intellectualis speculativus et practicus.[1]) Ebenso muss aber auch für das Begehrungsvermögen angenommen werden ein habitus perficiens appetitum circa ea quae sunt appetibilia in ordine ad se, et alterius circa appetibilia in ordine ad alterum. Das ist die virtus appetitiva, die also die Habitus in Bezug der auf sich, wie der auf andere gerichteten Handlungen in sich fasst. So lassen sich aus der rein natürlichen Betrachtung die intellektuellen wie die moralischen Tugenden herleiten.[2]) Nun richten sich aber die Habitus und Akte dieser Tugenden zunächst nur auf die Kreatur. Der Christ aber richtet seine Seele auf Gott. Hierin empfängt er nun die Vollendung sowohl nach Seiten des Denk- wie des Begehrungsvermögens durch die drei theologischen Tugenden. Der habitus cognitivae ist der Glaube, die habitus appetitivae sind die Hoffnung und die Liebe (III dist. 34 quaest. unic. 6).

Hienach bedarf der Mensch auf Erden dieser sieben Habitus, durch die sein Wesen vollendet wird; vier davon beziehen sich auf sein Verhältnis zur Kreatur, drei auf sein Verhältnis zu Gott. Drei haben ihren Sitz im Intellekt (der Habitualität circa speculabilia, der in eine Vielheit geistiger Fertigkeiten auseinander geht, die aber nicht eigentlich Tugenden sind, weshalb Duns nicht auf sie eingeht; prudentia und fides), vier im Willen (temperantia, iustitia und spes, fides), s. § 7.

2. Das bisher angewandte Einteilungsprinzip der Habitus bestand im Gegensatz von Erkenntnis- und Begehrungsvermögen. Nun kann diese Einteilung aber weiter gespalten

[1]) cf. Aristotel. Eth. Nic. VI, 2.

[2]) Vgl. die dianoëtischen und ethischen Tugenden des Aristoteles, z. B. Eth. Nic. II, 1; VI, 2.

werden durch die Unterscheidung von habitus infusi und acquisiti. Oder man kann anders einteilen, indem man von letzterer Unterscheidung ausgeht und dann die so entstehenden beiden Gruppen nach dem intellektuellen und appetitiven Gesichtspunkt weiter einteilt, wobei ersterer Gesichtspunkt — hier wie in der ersten Einteilung — nach dem Schema: spekulativ und praktisch, letztere in ordine ad se et ad alterum weiter verfolgt werden können.

Hieraus ergeben sich zwei Tugendtafeln, die ich auf S. 499, um mir weitere Beschreibungen zu ersparen, folgen lasse (§ 8).

Hierzu bemerkt Duns, dass da fast der ganze habitus intellectivi, besonders die scientia speculativa den Menschen nicht zu einem guten Leben anleitet, dieser nicht zu den eigentlichen Tugenden zählt, sodass der Intellekt nur mit dem eingegossenen Glauben und der freilich mancherlei in sich fassenden prudentia an der Tugend beteiligt ist. Dagegen kommen vier appetitive Tugenden in Betracht, zwei eingegossene (Liebe, Hoffnung) und zwei erworbene; in Bezug auf den anderen ist erworben die Tugend der Gerechtigkeit, dagegen ist für die Tugend in Bezug auf sich selbst kein einheitlicher Begriff zu finden. Hier greift die aristotelische Unterscheidung des concupiscibile und des irascibile ein. Beide bedürfen der Ordnung durch die praktische Vernunft. Das concupiscibile begehrt nach Lust, es wird geleitet von der temperantia. Das irascibile will alles fortschaffen, was die Lust hemmt und hindert. Es empfängt, indem es dazu geeignet wird, den Habitus der fortitudo oder, wie Duns auch sagt, der bellicositas, während die Fähigkeit das zu ertragen, was getragen werden muss, die patientia ist (§ 9—11). Auf diesem Wege ergeben sich als eigentliche Tugenden nur sieben, nämlich Glaube, Hoffnung, Liebe und die vier Kardinaltugenden: Weisheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Tapferkeit. Das ist das Resultat dieser Erörterung. Von den intellektuellen Habitus in den beiden Tafeln kommen also nur der Glaube und die Weisheit für die Ethik in Betracht, dadurch verlieren die Tafeln ihr wunderliches Gesicht. Der Besitz dieser sieben Tugenden bedingt die Vollkommenheit des Menschen. Wer sie in der intensivsten Weise, die auf Erden erreicht werden kann, hat, ist ein homo simpliciter perfectus, der Grad

Erste Tafel.

- Habitus intellectivus:
  - acquisitus:
    - speculativus:
      - realis:
        - mathematicus
        - metaphysicus
        - physicus
      - rationalis:
        - logicus
        - rhetoricus
        - grammaticus
    - practicus:
      - circa agibile: prudentia
      - circa factibile:
        - lana
        - nemus
        - miles
        - navigatio
        - rus
        - medicina
        - ars fabrilis
  - infusus, fides

- Habitus appetitivus:
  - acquisitus:
    - in ordine ad se:
      - fortitudo
      - temperantia
    - in ordine ad alterum: iustitia
  - infusus:
    - in ordine ad se: spes
    - in ordine ad alterum: caritas

Zweite Tafel.

- Habitus infusus:
  - intellectualis: fides
  - appetitivus:
    - in ordine ad se: spes
    - in ordine ad aliud: caritas

- Habitus acquisitus:
  - intellectualis:
    - speculativus:
      - realis:
        - metaphysicus
        - mathematicus
        - physicus
      - rationalis:
        - logicus
        - rhetoricus
        - grammaticus
    - practicus:
      - circa agibile: prudentia
      - circa factibile:
        - lana
        - nemus
        - miles
        - navigatio
        - rus
        - medicina
  - appetitivus:
    - in ordine ad alterum: iustitia
    - in ordine ad se:
      - fortitudo
      - temperantia.

ihrer Intensität bedingt den Grad der sittlichen Vollkommenheit (§ 14).

Wir haben nun im Folgenden die einzelnen Gruppen der Tugenden zu besprechen. Wir beginnen mit den theologischen Tugenden, und reden dann von den moralischen Tugenden, wobei der Zusammenhang dieser sowohl mit den theologischen Tugenden, als auch mit der einzigen für die Ethik in Betracht kommenden intellektuellen Tugend, der prudentia, zur Sprache kommen wird.

2. Die theologischen Tugenden.

1. Die theologischen Tugenden unterscheiden sich von den moralischen Tugenden dadurch, dass sie Gott zum unmittelbaren Objekt haben, dass sie von Gott als der ersten das menschliche Handeln bestimmenden Regel, nicht aber von einer erworbenen Regel abhängen und dass sie von Gott unmittelbar eingegossen werden (III dist. 26 quaest. unic. § 15). Während also der Habitus aller natürlichen Tugenden ein allmählich erworbener ist, liegt hier eine von Gott mitgeteilte Habitualität vor.

Die theologischen Tugenden sind der Glaube, die Liebe und die Hoffnung.

Vom Glauben haben wir schon in anderem Zusammenhang geredet (s. oben S. 129 ff.). Dort ergab sich, dass ein übernatürlicher Habitus dem Menschen mitgeteilt wird, der seinen Geist befähigt der Lehre der Kirche zuzustimmen.

2. Von dem Glauben geht Duns zur Hoffnung fort. Zunächst scheint die Hoffnung nichts anderes zu sein als der auf Zukünftiges bezogene Glaube (III dist. 26 quaest. unic. § 3). Indem aber 1. Kor. 13, 13 die Hoffnung als besondere Tugend dem Glauben koordinirt, wird diese Auffassung unzulänglich sein (§ 4). Die Hoffnung wird auf folgendem Wege als besondere Tugend erwiesen. Wir erfahren in uns die Sehnsucht darnach, dass das bonum infinitum in uns sei, dass es auch uns ein Gut ist (l. c. 10 cf. 23). Dieser Akt der Sehnsucht richtet sich auf das höchste Gut und er ist, wenn recht verumtändet, gut. Sonach kann eine übernatürliche virtus inclinans,

d. h. ein besonderer dem Akt vorausgehender Habitus bezüglich der Hoffnungsakte ebenso, wie für die Glaubensakte angenommen werden (10). Dass dieser Habitus eine theologische Tugend ist, wird dadurch klar, dass die einzelnen Merkmale letzterer (S. 311) auf ihn passen. Weder die erworbenen Hoffnungen, die die erforderliche Festigkeit nicht erreichen (16), noch auch die natürlichen hoffnungsartigen Regungen der Phantasie gehören hieher, sondern nur der habitus, cuius est inclinare in talem actum qui est desiderare bonum infinitum esse mihi bonum a deo liberaliter conferente ex meritis, quae habeo vel mihi spero[1]) (23). — Schliesslich sei noch bemerkt, dass die Hoffnung ebenso wie der Glaube in dem ewigen Leben nicht vorhanden sein werden, da es ihrer dort nicht bedarf, da nämlich der Glaube sich nur auf das verum latens, die Hoffnung nur auf das bonum absens sich bezieht, Wahrheit wie Gut aber in der Ewigkeit offen und nahe sein werden (dist. 31 qu. un. § 2).

3. Die erste Frage bezüglich der Liebe lautet natürlich, ob es eine virtus theologica inclinans ad diligendum deum super omnia gibt und geben kann?

Die Erörterung geht, da jeder Habitus seine Art in besonderen Akten offenbart, aus von der Frage, was es um den Akt des diligere deum super omnia sei; nur diese auf Gott bezogene Liebe kommt nach der allgemeinen Definition der theologischen Tugend S. 497 in Betracht. Dass dieser Akt aber gut ist, ergibt sich aus der Vernunft oder dem Naturrecht: es ist recht, das Beste über alles zu lieben. Da nun diese Handlung auch die direkte Beziehung auf Gott nimmt, so kann sie auf eine übernatürliche oder theologische virtus inclinans zurückgeführt werden. Das ist der Habitus der eingegossenen Liebe, diese Tugend aber unterscheidet sich vom Glauben und der Hoffnung in dem Mass, als die Akte des Glaubens und Hoffens von dem Liebesakt verschieden sind. Der psychologische Ort aber, innerhalb welches dieser Habitus den Spielraum seiner Bethätigung findet, ist der Wille. Hunc virtutem affectivam perficientem voluntatem, inquantum habet

---

[1]) Man beachte diesen charakteristischen Relativsatz!

affectionem iustitiae, voco caritatem (III dist. 27 quaest. unic. § 2). Die übernatürliche Liebe ist also eine confortatio actus dilectionis naturalis (de princ. rer. quaest. 15, 25).

4. Wir sahen schon, dass die Liebe Gott zum Objekt hat. Gott kann dabei an sich nach seinem absoluten Begriff oder sofern er bonum conveniens amanti oder sofern er beides ist, gedacht werden. Im zweiten Fall wird Gott als das obiectum beatificum geliebt, im dritten wird die unendliche Güte Gottes als das, woran der Mensch Teil hat, gefasst (sicut finitum est quaedam participatio infiniti), da nur so Gott als höchstes Liebesobjekt gedacht werden kann (l. c. 3). — Es handelt sich also um die Frage, was wir an Gott lieben oder mit anderen Worten, was in Gott der objektive Grund unserer Liebe zu ihm ist?

Aber gegen jede dieser Auffassungen lassen sich Gegengründe ausfindig machen. Die erste Auffassung lässt in der Schwebe, ob nicht Gott von seiner Liebe her mehr zu lieben wäre denn als absolutes Sein, oder ob der nämliche Gott als Sein nicht, wohl aber als Liebe, oder auch umgekehrt geliebt würde (4). Die zweite Betrachtungsweise führt dazu, dass als höchster Grund der Liebe zu Gott nicht sein Sein, sondern eine Beziehung zur Kreatur erscheint. Sodann aber käme Gott hier entweder in Betracht nach seiner aptitudo zum beatificare; das aber ist unmöglich, da diese aptitudo Liebe nur hervorrufen könnte, wenn sie mit dem göttlichen Wesen, dem sie eigen ist, eins gedacht würde. Oder man stellt Gott unter den Gesichtspunkt, quo actu beatificat; aber dies führt doch wieder auf den eben abgewiesenen Gedanken, da Gott nur insofern actu beatificat, als er hiezu die aptitudo in sich trägt (5). Die dritte Betrachtungsweise endlich verwirrt die Sache erst recht, da die ratio formalis für die Liebe zu Gott nur das eine o d e r andere sein kann, es bedürfte also nur des einen der beiden kombinierten Begriffe. Wenn die Wärme Wärme erzeugt, so ist in sie die ratio formalis calefaciendi bereits eingeschlossen (6). — Das Problem bleibt sonach bestehen: der Mensch liebt Gott, aber was ist es an Gott, das er liebt, oder was erzeugt diese Liebe in ihm? Es kann nicht das Sein Gottes an sich, auch nicht seine Liebe an sich sein,

auch nicht beides vereinigt. Das führt zu logischen Unauskömmlichkeiten, da man zeigen kann, dass nicht das eine ohne das andere, aber auch nicht das eine mit dem anderen logisch klar als das alleinige Objekt oder der sachliche Grund unserer Liebe zu Gott gedacht werden kann.

Zu der positiven Beantwortung der Frage bahnt sich Duns den Weg durch folgende Unterscheidung. Der objektive Grund der Liebe zu Gott, als Akt oder Habitus, ist etwas, was an sich fähig ist, zur Liebe zu bestimmen, oder eine Beschaffenheit, die dem Akt vorausgeht und die Gott dazu befähigt, in uns Liebesakte hervorzurufen, oder aber etwas, was begleitet und folgt auf die zur Erzeugung der Liebe wirksamen Akte. In ersterer Hinsicht ist also Gott als das ens primum Objekt und Grund der Liebe, da die intellektuelle und wollende Kreatur in keinem Sein zur Ruhe und Befriedigung kommt, ausser in dem ersten oder absoluten Sein (ib. 7). — Wie nun aber einer Kreatur gegenüber neben dem Hauptgrund zur Liebe gegen sie, etwa ihrem bonum und honestum, anderes als Nebengrund wirksam sein kann, etwa quia scitur redamans: so ist auch in Gott neben dem Hauptgrund oder Ziel, nämlich dass er bonitas infinita ist, zur Erzeugung der Liebe in und gegen ihn kräftig quod haec bonitas amaverit me communicando se mihi und zwar sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum. Aber diese beiden Gründe Gott zu lieben wirken konkret zusammen: non solum boni honesti, sed boni communicativi et amantis et quia amantis ideo digni redamari; wir lieben nicht Gott als den einen oder anderen, sondern so, dass das eine wie das andere Grund unserer Liebe ist, freilich so, dass rein logisch betrachtet, das zweite secundario nos allicit (8). — Zum dritten kann Gott angesehen werden als das obiectum beatificum diligentis; es ist eine Folge seines Wesens und Handelns, dass es mir zur Seligkeit gereicht, diese Folge kann mich in der Liebe zu ihm bestärken, ohne dass sie der eigentliche Grund der Liebe — dieser liegt in dem göttlichen Wesen, dass diese Folge erzeugt — ist. — Duns verdeutlicht dies an einem Beispiel. Es sei ein schönes, seiner Natur nach sichtbares Objekt da, dieses gebe dem Auge ein virtus visiva, vermöge derer es es sieht, und es befriedige das

Gesicht völlig. Könnte man nun im Gesicht Liebe denken, so würde der Hauptgrund der Liebe zu dem betr. Objekt in seinem Wesen liegen, das dem Gesicht Befriedigung bringt; als sekundäre Gründe wären zu nennen, dass es sich sehen lässt vom Gesicht, und dass hiedurch das Gesicht völlig befriedigt wird. Daher — man wird übrigens das Beispiel nicht als sehr glücklich gewählt bezeichnen dürfen — sei es klar, dass nur impropriissime Gott als obiectum beatificum Grund und Ziel unserer Liebe ist. Der wahre Grund ist Gottes Wesen, sein absolutes Sein (9). Was Duns sagen will, ist offenbar dies: der eigentliche Realgrund für die Liebe zu Gott ist nicht sein Handeln, und nicht die diesem entspringende subjektive Befriedigung in uns, sondern sein Sein, das diese wie jenes bedingt. Diese Auffassung ist nur eine systematische Folge der Gotteslehre, die wir oben S. 165 ff. kennen lernten. Das eigentliche Wesen Gottes sollte in dem Gedanken des absoluten Seins, nicht in seiner Liebesoffenbarung erkannt werden. Daher muss auch in jenem, nicht in diesem Begriff der letzte Grund für unsere Liebe zu Gott erblickt werden.

5. Nachdem die Liebe als theologische Tugend erkannt und sodann ihre Beziehung zu Gott besprochen ist, erhebt sich nun weiter die Frage, ob es zum Vollzug dieser Liebe eines eingegossenen Habitus bedarf? Dies wird von Thomas behauptet. Nach ihm würde nämlich der natürliche Trieb zu der eigenen Natur stärker sein, als der Trieb zu Gott (§ 10). Nach Gottfried dagegen könnte allerdings die Natur Gott mehr als sich lieben, da es natürlich ist, dass ein Teil mehr das Gesamtsein als sein Teildasein liebt, wie etwa die Hand sich selbst einer Gefahr aussetzt, um dadurch das Haupt zu schützen. Andererseits tötet der Verzweifelte sich, indem er sich hasst, aber er würde doch gern die Seligkeit erlangen, er wird also das obiectum beatificum auch mehr lieben als sein eigenes Sein (§ 11). Aber diese Gegengründe verfangen nicht, denn das Beispiel von der Hand zeigt nur, dass das Ganze minderwertige Teile zur Erhaltung der Hauptteile auf das Spiel setzt; das Beispiel von der Seligkeit beweist aber nur, dass der Betreffende sich als Zweck mehr liebt als die Seligkeit als Mittel u. s. w. (§ 12).

Dagegen sagt Duns selbst, dass die natürliche Vernunft feststellt, dass etwas im höchsten Grade zu lieben ist, da unter den möglichen Beziehungen von Akt und Objekt eine die höchste sein, es also auch eine höchste Liebe geben muss.

Die Vernunft lehrt nun nicht, dass dies Objekt vom bonum infinitum verschieden sei; da für sie das Unendliche das Höchste ist, muss sie dies auch dem Willen als höchstes Ziel vorhalten, und der Wille muss fähig sein ihm nachzustreben: igitur dictat solum summum bonum infinitum esse summe diligendum et per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus; nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere, alias voluntas esset naturaliter mala vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet secundum illam rationem boni, secundum quam ostenditur sibi ab intellectu (§ 13). Duns meint also, dass wie die natürliche Vernunft das Unendliche als Höchstes denkt, der natürliche Wille auch von sich aus ihm nachzustreben vermag. Hienach ist also zuzugestehen, quod ex puris naturalibus potest quaecunque voluntas saltem in statu naturae institutae diligere deum super omnia (§ 15). Dies ist also freilich auf den Urzustand beschränkt, aber bei der Auffassung des Duns von der Sünde will diese Einschränkung nicht viel bedeuten.

6. Dies Resultat bedarf der Erläuterung und der Begrenzung. Gott „über alles lieben" kann in extensivem Sinn bedeuten, dass man alles Sein zusammen nicht so hoch wertet als Gott und dass man eher alles andere als Gott nicht seiend haben möchte, oder dass man intensiv mit stärkerem Affekt Gott das Wohlsein als irgend einem anderen Wesen wünscht. In ersterer Hinsicht herrscht allgemein Übereinstimmung über die Liebe zu Gott. Bezüglich der Intensität kann der Unterschied der mehr glühenden und zarten oder der mehr starken und festen Liebe (z. B. Mutterliebe und Vaterliebe) herangezogen und nur letztere in der Beziehung auf Gott verlangt werden, sodass Gott fester als alles andere zu lieben ist, eine Kreatur aber glühender, inniger und lieblicher als Gott geliebt werden kann (ib. § 16). Hier muss nun vor allem klar gemacht werden, dass es sich nicht um ein sinnliches Liebesgefühl, sondern um den amor intellectivus und seine Willensakte

handelt. In diesem geistigen Sinn ist der Christ zur Liebe gegen Gott sowohl in höchster Extensität wie auch Intensität verpflichtet. Diese Verpflichtung kann auf Erden erfüllt werden, sofern Gott mehr und affektvoller als alles Irdische geliebt wird, dagegen wird die Modalität, die durch die Zusätze zum Liebesgebot: „von ganzem Herzen und von ganzer Seele" ausgedrückt ist, auf Erden nicht erfüllt, da die höchste Vollkommenheit der geistigen Akte, solange dieselben von der Sinnlichkeit beeinflusst werden, nicht erreichbar ist (§ 17). Gott ist also über alles, in quantitativem wie qualitativem Sinn zu lieben.

Zu der Ausübung dieser Liebe ist jedermann verpflichtet, und zwar nicht nur durch Vermeidung des Gegenteils, sondern auch positiv in einzelnen Akten, denn so wenig jemand tugendhaft sein kann ohne einzelne Akte, ebensowenig kann er die Richtung auf das höchste Ziel einhalten, ohne sie in Akten zu bethätigen. Aber wann sollen diese geschehen? Vielleicht gibt, meint Duns, das Sabbathgebot hierauf die Antwort. Das Gebot, am Sabbath zu Hause zu bleiben (Exod. 16, 29), ist zu erläutern: recolligendo se et ascendendo ad deum suum, was die Kirche näher bestimmt hat durch das Gebot, am Sonntag die Messe zu hören (§ 18). Also würde das Gebot der Liebe zu Gott direkt durch den Besuch der Messe erfüllt werden.

Von dieser Pflicht hat Duns unter einem anderen Gesichtspunkt eingehender gehandelt. Jede vernünftige Kreatur ist nämlich zur reverentia gegen Gott verpflichtet. Der Mensch soll Gottes Güte in seinem Herzen erheben im Hinblick darauf, dass er von Gott alles Gute empfangen hat. Er erkennt dadurch Gott an als summus dominus und summum bonum. Dieser Akt ist nun an sich innerlich, aber er offenbart sich auch in äusseren Zeichen. So etwa im Opfer und in Kniebeugungen. Aus diesen inneren wie äusseren Akten ergibt sich dann ein Habitus, der zu leichter und bequemer Ausführung derselben befähigt (III dist. 9 quaest. un. § 2).

Es ist vernünftig, dass die Kreatur diese Akte ausübt. Aber es ist die Frage, wann das geschehen soll? Die Pflicht der Gottesverehrung gibt darauf an sich noch keine ausreichende

Antwort. Denn da die besondere Gelegenheit, dies zu thun, ausbleiben könnte, könnte diese Pflicht als eine solche erscheinen, die niemals in der Zeit ausgeübt wird. Das ist unmöglich. Nun hat aber das Naturrecht bereits den Sabbath von der gewöhnlichen Arbeit freigemacht. Das wurde durch das 3. Gebot, sowie durch die Einführung des christlichen Sonntags bestätigt. Es kann aber nicht genügen, bloss von der Arbeit an diesem Tage abzusehen, vielmehr wird für ihn ein positiver Akt erfordert und zwar in sanctificando id est magnificando deum. Dies geschieht in der neutestamentlichen Zeit durch die Darbringung des eucharistischen Opfers, an dem sich das Volk geistlich beteiligt, indem es verpflichtet ist, sonntäglich die Messe zu hören. Wer aber hievon abgehalten ist, wird Sorge tragen müssen, dass er wenigstens einen Akt an diesem Gott geweihten Tage auf Gott richtet. — Ob aber jemand noch zu anderer Zeit hiezu verpflichtet ist, ist zweifelhaft. Es ist aber sicher, dass an diesem Tage adoratio aliqua necessario exhibetur (ib. 4).

Nun ist freilich an sich diese latria keine theologische Tugend, weil sie nicht Gott zum unmittelbaren Objekt hat, wie etwa die Liebe oder der Glaube, sondern nur die Gott zu erweisende Ehre. Sie fällt also in das Gebiet der moralischen Tugenden und wird etwa der Gerechtigkeit, sofern diese dem Höheren die ihm gebührende Ehre zuteilt, zu subsumieren sein (§ 3). Da aber, wie wir bald sehen werden, die moralischen Tugenden von den theologischen aufgenommen werden können, so ist die Erwähnung an diesem Ort berechtigt. — Für die sittliche und religiöse Anschauung des Duns ist die Stelle überaus lehrreich. Die Bethätigung des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott besteht darin, dass man ihn als Herrn dankbar anerkennt. Das geschieht Sonntags, indem man die Messe anhört. Ob es auch sonst während der Woche zu geschehen habe, bleibt zweifelhaft.[1])

7. Schliesslich wird gezeigt, inwiefern nun doch ein eingegossener Habitus für die Liebe vorauszusetzen ist; der-

---

[1]) Auch für die Geschichte des Gebetslebens sind diese Darlegungen wichtig.

selbe gebe der Substanz der Liebesakte eine gewisse intensio alterior, welche das natürliche Vermögen für sich nicht in seine Akte hineinlegen könnte. Die Neigung zu Gott und die Richtung auf ihn ist dieser Habitus, wie wir früher gelernt haben (S. 306). Dazu kommt, wie ebenfalls früher gezeigt wurde (S. 312 ff.), dass gerade der Habitus es ist, der die Liebesakte Gott wert und acceptabel macht. Doch wird auch hier zugestanden, dass das Dasein solcher übernatürlichen Habitus nicht durch die natürliche Vernunft bewiesen werden kann. Nur eine congruitas ist erweisbar, quod non possit perfectissime perfici suprema portio, nisi immediate a deo (§ 19).

8. Nachdem die Pflicht der Kreatur Gott zu lieben, sowie die Übernatürlichkeit dieser Liebe erwiesen ist, erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis dieser Liebe zu der Nächstenliebe. Duns geht aus von der Beobachtung, dass die Liebe zu Gott nicht private Liebe ist, d. h. wie bei der Eifersucht die Liebe anderer ausschliesst, quia deus qui est bonum commune non vult esse bonum privatum alicuius (III dist. 28 quaest. unica § 2). Weil aber Gott das allgemeine Gut sein will, deshalb fasst der Habitus der Liebe zu ihm auch das Wollen in sich, dass er von allen denen, deren Liebe ihm genehm ist, geliebt werde. Das ist der Weg, auf dem Duns aus der Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten ableitet. Letztere ist in ersterer enthalten gerade ebenso wie auch die Selbstliebe. Die vollkommene Liebe zu Gott fasst nämlich notwendig in sich den Wunsch, dass er von allen denen geliebt werde, von denen er geliebt werden will. Indem ich aber diesen Wunsch in Bezug auf irgend wen, einen anderen oder auch mich selbst, habe, wünsche ich jenem oder mir selbst das Beste oder das bonum iustitiae, nämlich die Liebe zu Gott (2). Hieraus ergibt sich dann, dass die christliche Liebe zum Nächsten diesen nicht zum direkten Objekt hat, sondern dass der Nächste wie zufällig geliebt wird: et in hoc quasi accidentaliter eum diligo non propter eum, sed propter obiectum quod volo ab eo condiligi et volendo hoc ab eo diligi volo sibi[1]) simpliciter bonum, quia bonum iustitiae (§ 3).

---

[1]) = ei.

9. Nachdem so der Begriff der Nächstenliebe abgeleitet worden, erhebt sich die Frage, ob die Nächstenliebe an sich mit der Gottesliebe gesetzt sei. Diese Frage muss zunächst verneint werden, denn sowenig die Aufhebung einer nicht notwendigen Konklusion aus einem notwendigen Prinzip unmöglich ist, sowenig kann an sich bestritten werden, dass die Liebe zum unendlichen Gut auch ohne Liebe zu endlichen Gütern gedacht werden kann. Nun ist aber der Habitus der Liebe dem Menschen zu Teil geworden in Verbindung mit dem Gebot der Nächstenliebe, da die Liebe eben keine private Liebe sein will. Wenn der Mensch Gott lieben wollte ohne den Nächsten zu lieben, so würde er damit gegen Gottes Ordnung verstossen, der will, dass er von allen geliebt werde. Er würde aber durch diesen demeritorischen Ungehorsam bewirken, dass Gott sich ihm entzieht und so sowohl der Habitus als der Akt der Liebe zerstört würde, denn, wenn die Liebe zu Gott das condiligere des bonum commune ist, so muss sie in dem Augenblick aufhören, wo der Mensch das condiligere aufhebt (l. c. 4). Obgleich es also logisch denkbar wäre, dass man Gott liebte, ohne den Nächsten zu lieben, so ist das doch in concreto ausgeschlossen, da Gott die Liebe uns als ein condiligere einflösst. Wir kommen also um diesen Habitus, wenn wir dem Nächsten nicht das Gute wollen, d. h. dass auch er Gott liebt.

Wer ist aber der Nächste? Nach dem Zusammenhang ist dieser Begriff auf den, welchen ich in die Nähe Gottes bringen kann, zu deuten. Ich liebe den Nächsten, damit er Gott liebe, also ist jeder mein Nächster, von dem Gott geliebt werden will. Indem nun aber praktisch die Liebe nur einzelnen Individuen wird zugewandt werden können, ist jene Frage im Sinn des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter zu beantworten. Dort ist der die Barmherzigkeit Thuende der Nächste, vom Standpunkt des Thäters aus also der Empfänger der Wohlthat. Daraus folgt: ille cui possum servire in necessitate, est habendus ut proximus, oder: omnis potens bene pati a nobis. Hieher gehören auch die Seligen. Zwar können sie äusserlich nichts Gutes von uns empfangen, wohl aber können sie unsere Liebe erleiden (III dist. 30 quaest. unic. § 13). Mein Nächster ist also jeder, der meiner Wohlthat bedarf; diese Wohlthat

aber zielt schliesslich ab auf die Erregung des condiligere in jenem.

Vor allem werden wir die Seligen lieben, weil von ihnen völlig sicher ist, dass ihre Liebe Gott angenehm ist. Den viatores kann die Liebe nur bedingungsweise zugewandt werden, insofern nämlich, als Gott etwa an ihrer Liebe Gefallen hat. Da nun aber immer anzunehmen ist, dass Gott von einigen unter ihnen geliebt werden will, so kann einfach gesagt werden, dass Gott ihre Liebe will, also wir sie lieben sollen (§ 5). Hier spielt die Prädestination offenbar mit in die Gedanken des Duns hinein. Er erwähnt sie aber nicht und das mit Recht, denn da uns die Prädestinierten nicht bekannt sind, so würde eine nähere Bestimmung durch jenen Begriff nicht erzielt werden. Die Meinung ist also die, dass unsere Nächsten alle die sind, die Gott lieben sollen, d. h. die Prädestinierten droben und hienieden. Da wir aber dieselben auf Erden nicht unterscheiden können, sollen wir alle Menschen lieben, d. h. ihnen das Beste wollen, nämlich dass sie Gott lieben. Hier nun leuchtet uns der oben (S. 458) angedeutete Unterschied der Liebe hienieden und im seligen Leben ein. Dort kann sich die Liebe nur auf die Prädestinierten richten, hier gilt sie allen Menschen, sofern sie prädestiniert sein könnten.

Diese interessante Erörterung erhöht die Liebe zum Nächsten dadurch, dass sie sie zum Mittel der Liebe zu Gott erhebt. Indem so die Liebe zu Gott die Liebe zum Nächsten in sich fasst, ist letztere in den Zusammenhang der theologischen Tugenden hineingezogen.

10. Aus dieser Untersuchung folgt erstens die Verpflichtung zur Selbstliebe. Da nämlich die Liebe zu Gott durch mich vollzogen wird, so muss ich mich auf diese Liebe hinrichten. Dadurch will ich mir das Beste, also liebe ich mich (l. c. dist. 29 quaest. unic. § 2).

Zweitens folgt die Feindesliebe. Der Feind kann als Feind wie als Mensch betrachtet werden. Wie die sittliche Freundschaft sich auf die Tugend im Geliebten richtet, so wird die sittliche Feindschaft sich abwenden wegen des Bösen in dem Feind. In diesem Sinn kann der Feind nicht geliebt werden, in diesem Sinn seien auch die alttestamentlichen

Rachepsalmen zu deuten (dist. 30 quaest. unic. § 2). Wenn aber der Feind als Mensch betrachtet wird, so ergibt sich eine difficultas. Man kann hier die Liebe verschieden deuten, einerseits als positive Bethätigung, andererseits als Ausschluss einer den Feind schädigenden Bethätigung. Dieses non odire wird die Hauptsache sein, quia praecepta affirmativa magis obligant, ne contraria eorum fiant. Duns meint offenbar, dass jedes positive Gebot schwerer dadurch dass man sein Gegenteil thut, als dadurch dass man von seiner Erfüllung absieht, verletzt wird. So, d. h. indem man es nicht hindert, könne man dem Feind sowohl geistliche Güter wünschen, durch die er bekehrt werden kann, als auch äussere Güter (§ 3). Hinsichtlich der geistlichen Güter ist die Sache klar, sofern nämlich unsere Liebe zu Gott ausschliesst das Nichtwollen dessen, dass er durch andere geliebt werde und dass diese dazu geführt werden. Wenn auch sofern sie böse sind, Gott nicht von ihnen geliebt werden will, so wissen wir doch nicht, ob er nicht von ihnen als Menschen geliebt werden will (§ 4).

11. Wie steht es aber mit den äusseren Gütern? Die Selbstliebe kann das Nichtwollen derselben in Bezug auf sich selbst in sich fassen, sei es weil man sie verachtet, sei es weil man sie entbehren will als Bussstrafe. Wie ich nun diese Mängel zu meinem positiven Heil mir wünsche, so kann und darf ich sie unter diesem Gesichtspunkt auch dem Feind wünschen. Etwa damit er durch solchen Mangel gebessert oder Versuchungen des Überflusses entnommen werde (§ 5).

Allein kann man dem Feind auch den Tod wünschen? Soll man nicht den Tod etwa eines Verfolgers der Kirche wünschen dürfen, damit die Kirche Frieden habe (6)? Duns hat genug ethischen Takt gehabt, um diese Frage zu verneinen. Da nämlich, nach allgemeiner Annahme, Busse und Bekehrung nach dem Tode nicht möglich ist, würde ich durch den Wunsch, dass ein Böser stirbt, an meinem Teil den Kreis der Gottliebenden einschränken, also gegen das condiligere verstossen. Es will dem gegenüber nicht viel besagen, dass Duns als denkbare Ausnahme anführt, dass man jemand den Tod wünscht, weil man sein Verharren im Bösen vorhersieht, oder weil man hindern will, dass er durch Aufhäufen der Sünden eine

schwerere Strafe empfange, oder damit er den Heiligen Raum mache[1]) (§ 7). Aber auch in solchen Fällen würde der Fromme nur unter Trauer dem anderen den Tod wünschen, wie etwa der Richter ein Todesurteil fällt. Damit ist die Sache freilich aus den Schranken der Rachsucht herausgerückt (9). Ferner wird darauf aufmerksam gemacht, dass der Druck der Tyrannen der Kirche nicht selten zum Segen gereiche. Auch müsse jemand dasein, der das Gericht an dem Tyrannen vollziehe; dann könnte man ja mit der gehörigen Traurigkeit demselben den Tod wünschen (10). Die Meinung ist also die: in der Regel darf kein Christ seinem Widersacher den Tod wünschen, es sei denn dass andere Rücksichten vorliegen, die aber durch allerhand Bedingungen sehr beschränkt werden.

Die bisherige Erörterung der Feindesliebe stellte dieselbe unter den Gesichtspunkt eines nolle des Bösen dem Feinde gegenüber. Es handelt sich weiter um die positive Forderung der Liebe. Braucht man den Feind positiv zu lieben? Wenn ich der Kontemplation lebe, habe ich ihn überhaupt vergessen. Aber auch wenn ich an ihn denke, scheint meine Liebe zu Gott sehr wohl bestehen zu können, ohne diese Akte der Feindesliebe (ib. § 11). Aber dies ist falsch, denn die Liebe zu Gott hat, wie gezeigt, die Weise des condiligere. Indem ich will, dass auch der Feind Gott liebt, bin ich positiv verpflichtet, zu seiner Belehrung und Bekehrung alles beizutragen, was in meiner Gewalt ist. Hiezu leitet schon das Gebet an, indem jeder nicht nur für sich, sondern die ganze Kirche, für Gute und Böse zum Gebet verpflichtet ist: et tenetur velle istam orationem valere bono et malo ad bonum spirituale (12).[2])

---

[1]) Letzteres ist veranlasst durch eine Wendung in dem Brief der Märtyrerin Anastasia an Chrysoponus über ihren Mann.

[2]) Nur gelegentlich redet Duns vom Gebet (IV dist. 45 quaest. 4, 5ff., s. aber auch oben S. 506f. über die latria). Es ist das Gebet dabei ganz unter den Gesichtspunkt des verdienstlichen Handelns gestellt. Wenn jemand betet, so erwirbt er sich selbst dadurch ein erhebliches Verdienst, es wird aber auch sein Gebet dem, für den er etwa betet, als verdienstlich angerechnet (l. c. § 8). In diesem Sinn machen auch die Verstorbenen betend ihre Verdienste für die geltend, die Gott um Unterstützung durch dieselben bitten: rationabile est, ut velit merita sua illi valere ad salutem qui deum specialiter invocat sibi per illa merita sub-

Was die positive Verpflichtung dem Feinde in äusseren Dingen zu helfen anbetrifft, so ist nach den oben angeführten Beschränkungen der negativen Verpflichtung auch hier zu entscheiden. Ebenso besteht auch die positive Pflicht, jedem Nächsten das Leben zu retten. Nun ist der Beweis hiefür zwar weder aus Schrift noch Vernunft ganz einfach zu führen. Denn wenn der in Lebensgefahr Befindliche gut ist, dann würde der Tod ihn besser und selig machen. Indem man aber voraussetze, dass der Gute noch besser, der Böse gut werde im Verlauf des weiteren Lebens, [1]) müsse man die Lebensrettung ausführen (§ 12).

Wir haben damit den Begriff des Duns von der Liebe kennen gelernt. Der eingegossene Liebeshabitus fasst zunächst nur den Antrieb in sich Gott zu lieben. Indem aber Gott von allen geliebt werden will, werde ich den Willen haben, dass diese ihn lieben. So will ich ihr Wohl. Dies bewährt sich an der geistlichen Fürsorge wie der leiblichen Hilfe Guten und Bösen gegenüber.

12. Die letzte Frage ist nun die, ob der Habitus der Liebe auch in der Ewigkeit bestehen wird? Wir hörten schon, dass bezüglich des Glaubens und der Hoffnung die Frage verneint werden musste (oben S. 501), denn diese Akte werden wegen des Schauens des höchsten Gutes und seiner Nähe unnötig. Dies ist nicht so vorzustellen, als wenn sie zerstört würden, sondern so dass sie aufgehen in die Liebe (dist. 31 quaest. unic. § 2 f). Die Liebe ist amicitia dei ut in se bonum oder der habitus tendens in deum. Dieser Habitus nun erregt nicht unterschiedlich einen vollkommenen Akt der Liebe gegen Gott (wo Gott der Liebe gegenwärtig ist) und einen unvollkommenen Akt (wo Gott nur in Rätsel Weise gegenwärtig ist), sondern er bleibt derselbe, ob er nun diesen oder jenen Akt

---

venire. Illa autem oratio non repugnat beatitudini, quia bene potest aliquis perfectionem summam adeptus velle, ut per sua merita, per quae ad illam perfectionem attigit, alius per suam orationem attingat, ita ut sua merita non sibi soli sint propria, sed alii de beneficio dei acceptantis valeant (5).

[1]) Hoc enim est pie iudicare scil. interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

hervorruft. Daher ist auch für den Vollendungszustand der Fortbestand der Liebe als Habitus und Akt anzunehmen (l. c. § 7). Wenn man nun sagt, die Liebe dort empfange ihren Gegenstand per visionem, die Liebe hienieden per fidem, folglich müsse die Liebe hienieden und droben unterschieden werden, so ist dies ganz richtig. Aber es wäre verkehrt diese Unterscheidung in die psychische Funktion der Liebe zu verlegen, vielmehr ist der Unterschied lediglich bedingt durch die Anwesenheit oder Abwesenheit des Objektes. Das principium tendendi in deum bleibt das nämliche, Gott sei nahe oder ferne, nur der Erfolg und die Leistung wird durch letztere Differenz betroffen werden (§ 8). Der Unterschied bedingt also keine Änderung der Liebe im Himmel, sondern er besteht nur vermöge der verschiedenen Existenzbedingungen im Jenseits und im Diesseits (§ 9).

13. Nachdem der Nachweis erbracht ist, dass die Liebe zwar — nach der Meinung des Paulus — bleibt, Glaube und Hoffnung aber vergehen oder in sie aufgehen, ist die Antwort auf die später aufgeworfene Frage, ob die drei theologischen Tugenden unter einander k o n n e x seien, leicht zu geben. Kann nämlich Gott diese drei Tugenden einstmals hinsichtlich ihres esse von einander trennen, so auch vorher hinsichtlich ihres fieri. Wenn aber Gott diese theologischen Tugenden dem Sünder zusammen verleiht, so ist das lediglich eine Äusserung seiner Liberalität, die will, dass der ganze Schaden des Menschen sowohl im Willen als im Intellekt Heilung finde (III dist. 36 quaest. unica § 30). Man kann die Frage aber auch so stellen, ob Glaube und Hoffnung ohne die Liebe Tugenden wären? Darauf wäre wie bei den moralischen Tugenden (s. unten) zu antworten, dass sie in ihrer Art ja vollkommen und also Tugenden sind, dass ihnen aber die letzte Vollendung abgeht, denn die Berührung mit dem letzten Ziel fehle ihnen, diese stelle nur die Liebe her. Wollte man dagegen sagen, dass Gott aber doch auch den Glauben und die Hoffnung für sich als Tugenden a c c e p t i e r e n könne, so ist nur zu erwidern, dass er die Akte derselben eben nur in Verbindung mit der Liebe als tugendhafte Handlungen acceptieren will (ib. § 31).

14. Das sind die theologischen Tugenden, der Akt der Gnade, durch den Gott den Christen zum Christen macht, das neue Leben in ihm erzeugt. Will man Termini der protestantischen Lehre als Parallelen zuziehen, so ist an die Wiedergeburt und Bekehrung zu denken. Gott wandelt den Menschen um, indem er ihm eine schlechthin neue Richtung gibt. Aber man braucht diese Parallele bloss auszusprechen, um der ganzen Differenz bewusst zu werden. Bei Duns liegt, trotz aller Umdeutungen, die Erinnerung an eine eingegossene Gnade, eine physische Neuschöpfung, die schlechthin — wenn auch nicht innerlich — gebunden ist an die Sakramente, doch noch vor; der Protestant denkt an die geistliche persönliche Wandlung, die Christus in der Kraft seiner geistigen Gegenwart hervorbringt. Wer aber diesen Zusammenhang erfasst hat, wird die Unbilligkeit der protestantischen Polemik gegen die katholische Verwendung des Glaubens verstehen. Auch im Zusammenhang der Gedanken des Duns wird man es nur als einleuchtend bezeichnen dürfen, dass der Glaube der Liebe sudordiniert ist. Solange nämlich der Glaube nichts anderes ist als die Hinneigung zum Assens zu der überlieferten Kirchenlehre, ist er in der That nur die Vorstufe zur Liebe als der Ergreifung Gottes und der Lebensgemeinschaft mit ihm. Wenn man den Glauben nur als eine besondere Form der moralischen Bethätigung gegen Gott versteht, muss die Liebe ihm den Rang ablaufen. Auch die Formel der Zuversicht zu Gott ändert dies Verhältnis für eine genauere Betrachtung nicht genügend. Erst wenn man — mit Luther — den Glauben als die Hinnahme des in Christus offenbaren Gottes verstehen lernt, wird seine spezifische religiöse Bedeutung der Liebe und jeder Tugend gegenüber festgestellt und seine im Wesen der Sache begründete Überordnung über die Liebe wie jede moralische Bethätigung erkannt. Aber diese Differenz greift bis in die tiefsten Gründe des Gegensatzes katholischer und evangelischer Lehre hinab. Davon ist hier nicht zu handeln. Nur der billigen Beurteilung des Duns sollten diese Andeutungen dienen.

Aber noch eine andere Lücke in der Gedankenentwicklung wird uns vor das Auge treten. Wenn wir an die grossartige Erörterung über die Liebe zu Gott und dem Nächsten zurück-

denken (vgl. auch die Eschatologie), so war dort in dem Gedanken der Liebe der Zweck Gottes mit der Welt und die Realisierung desselben durch uns und in uns beschlossen. Man erwartet, dass von diesem höchsten Gesichtspunkt her eine Neugestaltung des ethischen Ideals und des Gefüges der Mittel seiner Verwirklichung unternommen wird, etwa in der Weise wie Augustin alle menschliche Tugend aus der Liebe herzuleiten versuchte, oder so, dass alles Gute und daher die Seligkeit in der Liebe bestehe. Aber diese Erwartungen gehen nicht in Erfüllung. Duns hat das jenseitige Ideal nicht für das Diesseits fruchtbar zu machen vermocht.

3. Die moralischen Tugenden.

1. An die theologischen Tugenden schliessen sich die moralischen, d. h. die erworbenen moralischen Habitus (fortitudo, temperantia, iustitia). Auch sie sind als eine innere Habitualität im Menschen zu verstehen. Die Frage ist zunächst die, wo in der Seele sie ihren Sitz haben. Thomas meinte in der pars sensitiva, da der Wille als frei ebensosehr dieser Leitung nicht bedürfe, als die sinnlichen Triebe derselben benötigen (III dist. 33 quaest. un. § 3). Demgegenüber hat Augustin die Kardinaltugenden als amor ordinatus bestimmt, sie sonach in den Willen verlegt (§ 4). Die thomistische Auffassung wird von Duns verworfen. Man müsse gerade umgekehrt sagen, weil der Wille frei ist, bedarf er einer ihn leitenden stetigen Macht des Guten. Aber auch wer den Willen vom Intellekt bestimmt sein lässt, muss einsehen, dass dann auch der das Handeln bestimmende Habitus nicht sowohl im Intellekt als im Willen liegen kann. Die intellektuelle Thätigkeit ist nämlich an sich rein natürlich. Wohl kann hier der Habitus des rechten Urteils oder die prudentia entstehen. Aber das Urteil bewegt nicht den freien Willen. Daher bedarf es eines anderen diesem eigenen Habitus; indem der freie Wille wiederholentlich bestimmte Handlungen vollzog, entsteht in ihm eine habilitas inclinans ad similes actus. Diese Gewöhnung und Neigung des Willens zu einem bestimmten Handeln ist nach Duns die Tugend oder der moralische Habitus

(l. c. § 5. 13). So wird der Habitus aber nicht nur das recte, sondern auch das delectabiliter agere bewirken; grade letzteres ist aber ohne einen Habitus im Willen undenkbar (ibid.).

2. Nun kann aber diesem Gedanken von einer Gewöhnung des Willens die Freiheit des Willens entgegengehalten werden. Sofern der Wille Freiheit ist, bestimmt er sich nur selbst (s. oben S. 87); dies schliesst aber nicht aus, dass er selbst durch Handeln sich die Neigung und das Geschick zur Wiederholung bestimmter Handlungen erwirbt. Nicht von aussen her oder durch eine forma naturalis wird ihm diese Bestimmung gesetzt, sondern sie ergibt sich aus den freien Volitionen der indeterminierten Willenskraft (l. c. § 8). Endlich macht Duns für seine Meinung geltend, dass die sinnlichen Triebe überhaupt ihre Regelung aus dem Willen empfangen, dass also ein dieser Regelung dienender Habitus auch in dem Willen anzusetzen sein wird. Soll aber der Habitus dazu dienen, den Menschen in die rechte Beziehung zum letzten Ziel zu setzen, so ist sein Sitz im geistigen Triebleben oder dem Willen, und nicht in den sinnlichen Affekten zu suchen (§ 9).

Der moralische Habitus entsteht also ganz in der Weise des intellektuellen Habitus. Mindestens ein Akt geht der Habitualität des Handelns voran. Durch die Wiederholung der Akte, in unserem Fall der rechten Wollungen, wird im Willen die virtus recta erzeugt, inclinans ipsam ad recte eligendum (ib. § 12). Somit ist zu unterscheiden bei einer tugendhaften Handlung die intellektuelle prudentia, die aus Beobachtung des Wesens der Handlungen die Wiederholung des Handelns anrät, von dem dem Willen immanenten geistigen Hang die Handlung zu wiederholen. Der Verstand billigt und fordert auf, aber die Neigung treibt an. Dieser Habitus ist also direkt, jener nur indirekt an der Entstehung der guten Handlung beteiligt. Aber gut ist die Handlung nur, sofern sie von dem Verstand gebilligt wird. Genauer gesagt, kommt es so zur Handlung, dass der moralische Habitus einen aktuellen Willensentschluss veranlasst, dieser setzt dann die sinnlichen Organe zur Ausführung in Bewegung. Voluntas autem prius vult aliquid in se, quam imperet potentiae inferiori actum circa

illud, non enim, quia imperet potentiae inferiori ideo vult, sed e converso (§ 13).

Das Wesen der moralischen Tugend besteht also darin, dass sie der habituelle Antrieb zum Handeln im Willen ist. Sofern nun die sinnlichen Organe durch den Willen regelmässig zu einem besonderen Handeln angehalten werden, entsteht auch in ihnen ein gewisser Habitus, der sie gern dem Willen folgen lässt. Es ist die physische Gewöhnung. Mit Recht sagt Duns, nur aliquo modo könne diese virtus genannt werden (ib.). Es ist eine physische habilitas, die man der durch die Übung gewonnenen Kunstfertigkeit vergleichen kann. Tugend kann diese sinnliche Geschicklichkeit aber nur im uneigentlichen Sinn genannt werden, etwa sofern sie die Ausführung der moralischen Handlung erleichtert (§ 19). Damit hat Duns die thomistische Auffassung entgründet und seine entgegengesetzte Anschauung begründet.

3. Wir wollen gleich hier feststellen (unten ist darauf zurückzukommen), dass der moralische Habitus, weil er nie ohne Mitwirkung der Prudenz besteht, auch nicht die direkte Kausalität zur Erzeugung guter Handlungen ausübt wie die theologischen Habitus. — Der moralische Tugendhabitus wird zu dem, was er ist, indem er sich als der prudentia gemäss erweist. Verschiedene Grössen wirken zusammen, um eine Tugend oder einen Akt moralisch zu machen. Wie die Schönheit nicht eine absolute Qualität ist, sondern eine aus dem Zusammensein von Grösse, Gestalt, Farbe und der Beziehungen dieser untereinander und zum ganzen Körper entstandene Kongregation, so ist auch die moralisch gute Handlung durch eine gewisse inwendige Schönheit charakterisiert. Diese schliesst in sich das richtige Verhältnis zu allem, wie zur Kraft, zum Objekt, zur Zeit, dem Zweck, dem Ort. Vor allem aber muss die Vernunft alle diese Beziehungen als notwendige anerkennen. Im ganzen kann man also sagen, quod convenientia actus ad rationem rectam est, qua posita actus est bonus, qua non posita, quibuscunque aliis conveniat, non est bonus. Sofern nun ein erworbener Habitus sich mit der prudentia vereinigen lässt, ist er eine Tugend: quando iste habitus ex natura sua natus est, esse conformis prudentiae. Sowie aber von dieser

Beziehung zur prudentia abgesehen wird, ist der betreffende Habitus eine Qualität, die an sich weder gut noch böse ist. — Hieraus ergibt sich aber weiter ein Unterschied zwischen dem moralischen Habitus und den theologischen Habitus. Letztere waren aktive Prinzipien als Neigung zum auf Gott bezogenen Handeln. Solch eine Neigung zum Handeln ist jeder Habitus, also auch der moralische. Nun aber nicht als moralischer, denn die Qualität des Moralischen ist nichts an sich Seiendes in diesem Habitus, sondern seine Relation zur Prudenz (siehe unten). Eine Relation kann aber nicht aktives Prinzip sein, sondern das sind die unter einander sich beziehenden Dinge. Der Habitus ist also nicht an sich moralisch, sondern nur wegen seiner Relation zur Vernunft, deshalb kann er auch nicht an sich moralische Handlungen erzeugen, sondern nur Handlungen, die wieder nur sofern auch sie vernunftgemäss sind, als moralisch tugendhaft zu gelten haben (s. I dist. 17 quaest. 3, 3. 5. 14). Sonach besteht eine Differenz zwischen der Triebkraft und Kausalität der spezifisch religiösen und der moralischen Tugendhabitus.

4. Nachdem wir vom Wesen der moralischen Tugenden gehandelt, müssen wir weiter den einzelnen derselben nachzugehen versuchen. Diese Aufgabe wird dadurch erschwert, dass Duns diese Tugenden nur nach ihrem Verhältnis zu den acht beatitudines (Matth. 5), den sieben dona spiritus (Jes. 11) und den fructus (Gal. 5) behandelt. Die drei uns beschäftigenden Tugenden sind genera intermedia, d. h. mittlere Bezeichnungen der Art, die in engem Zusammenhang mit anderen verwandten Artbegriffen stehen. Für das concupiscibile wurde einfach der Habitus der temperantia gebildet. Nun richtet sich aber das concupiscibile sowohl auf den honor als die voluptas. In ersterem Fall wird die temperantia die Art der humilitas annehmen, in letzterem Fall wird man den Ausdruck temperantia zwar beibehalten dürfen, aber doch unterscheiden müssen, ob dieselbe sich auf tangibilia oder gustabilia richtet, ob sie die Freude des Willens in der sinnlichen Lust oder die Lust des Willens an sich mässigt (l. c. dist. 34 quaest. un. § 15). Indem nun jemand die eine Form der temperantia haben kann, ohne die anderen zu besitzen, müssen diese Ver-

zweigungen des einen habitus freilich von einander unterschieden werden. So etwa, wenn der eine in seinem geschlechtlichen Leben temperiert ist, sodass er sich mit seinem Weibe begnügt, aber der andere überhaupt vermöge jener Moderation auf den Geschlechtsverkehr verzichtet; oder wenn einer zwar auf dem sinnlichen Gebiet enthaltsam ist, aber auf dem Boden einer unnützen Spekulation moralisch nicht förderlichen Ausschweifungen sich hingibt (§ 16). — Ähnliches zeigte sich schon früher bei der Erwägung der fortitudo (S. 498), die nicht nur die aktive Tapferkeit zur Vertreibung der Übel, sondern auch die passive Tapferkeit der Geduld in sich fasst, welche die nobilissima fortitudo ist, quae non repellit repellenda, ita quod pati est quoddam permittere (§ 16).

Ebenso lässt die Gerechtigkeit weitere Subdivisionen zu. Dieser Habitus äussert sich zunächst als amicitia, d. h. in der Mitteilung seiner selbst an einen anderen. Amicitia, qua quis dat se ipsum proximo quantum potest se dare et in quantum potest proximus habere eum. Da nun niemand etwas Höheres als sich selbst geben kann, so ist diese Form die höchste Stufe der Gerechtigkeit und die höchste Bethätigung der moralischen Tugend überhaupt. Es ist die Tugend, die wir als christliche Bruderliebe bezeichnen würden. Die nicht unschwer zu vollziehende Kombination mit der theologischen Tugend der caritas ist aber von Duns nicht gemacht worden. Des Weiteren äussert sich die Gerechtigkeit darin, dass man dem Mitmenschen etwas mitteilt, was er zum Leben bedarf. Es ist zunächst auf dem Gebiet des Austausches, im sozialen Leben die iustitia commutativa, die auf der Äquivalenz der Tauschgegenstände beruht. Man vermisst hier eine Erwähnung der Barmherzigkeit, wie sie sich in Verbindung mit dem ersten Gesichtspunkt notwendig ergeben würde und wie Duns sie im folgenden auch bietet. Sodann aber ist die Gerechtigkeit in dem geregelten Verhältnis zwischen Obrigkeit und Unterthanen. Für die Obrigkeit ergibt sich dabei eine Tugend, die man nennen kann praesidentia vel dominatio iusta, für die Unterthanen die subiectio iusta oder obedientia (ib. § 17). Das sind die Formen der Gerechtigkeit, wie sie

sich in der Anwendung auf das persönliche, soziale und staatliche Gebiet des Lebens ergeben.

5. Auf Grund der jetzt gewonnenen Erkenntnis kann man die Tugenden in den acht Seligpreisungen der Bergpredigt den bisher gewonnenen Schemata leicht einordnen, denn sie bieten nur speziellere Beziehungen der besprochenen Tugenden dar. Unter die temperantia fallen die humilitas der geistlich Armen und die Lustbändigung derer, die reines Herzens sind. Zur fortitudo gehört das Erleiden der Verfolgung; zur Gerechtigkeit: die Freundschaft der Sanftmütigen und die Art der pacifici, pax quippe servatur in hoc, quod praesidens recte regit et subditus recte obedit; endlich aber auch die Barmherzigkeit, nullo enim alio modo potest aliquis esse perfecte dispositus circa exteriora communicanda proximo quam per misericordiam, misericors enim communicat non ut rehabeat nec ut prius rebeneficiatus ab eo cui communicat. Das ist der oben bei der iustitia von uns vermisste Gedanke. Dagegen untersteht der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und das Leidtragen nicht mehr den moralischen Tugenden, sondern den theologischen Habitus, ersterer der Liebe, letzteres der Hoffnung (§ 18. 19).

Ähnlich nun kann gezeigt werden, dass die sieben Geistesgaben bei Jes. 11 sich mit den bisher erkannten sieben Tugenden decken. Die prudentia ist das donum consilii, die fortitudo wird ausdrücklich genannt, eine Art der temperantia ist der timor, die pietas ist gleich der iustitia. Die nachbleibenden drei Gaben kommen überein mit zwei theologischen Tugenden, da die sapientia gleich caritas ist, intellectus und scientia aber im Glauben enthalten sind (§ 20).

Ebenso sind die Früchte des Geistes Gal. 5 nur Bezeichnungen von jenen sieben Tugenden oder ihren Unterarten, oder es sind delectationes, die aus diesen folgen (s. § 21).

6. Dann aber darf als Resultat der ganzen Erörterung ausgesprochen werden, dass alle möglichen und denkbaren Tugenden systematisch beschlossen sind in die sieben Tugenden, nämlich die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden, von denen drei moralische Habitus, eine einen intellektuellen Habitus darstellt, wie eine theologische Tugend im Intellekt,

zwei im Willen sich bethätigen. Die Beschreibung des vollkommenen Christen ist somit gegeben mit der Darlegung dieser sieben Haupttugenden samt ihren Unterarten und Verzweigungen.

7. Wenn die moralischen Tugenden sich in einem Menschen vereinigen, so ist zu fragen, ob sie mit einander konnex sind oder ob sie sich nur zufällig vereinigen? Nach Heinrich v. Gent seien sie nicht mit einander konnex, solange die Tugend erst als Prädisposition nämlich in der Ausübung der einzelnen, die Habitualität vorbereitenden Akte, bestehe, da sich jemand nur in der einen, und nicht auch in der anderen Tugend üben könne. Dagegen sei jede Tugend, die als vollendet auftritt, konnex mit den übrigen moralischen Tugenden, also kann niemand den höchsten Grad der temperantia besitzen, ohne zugleich die Tapferkeit zu haben, würde doch jene sonst etwas Schrecklichem gegenüber nicht Bestand haben (III dist. 36 quaest. un. § 2 f.). Doch meint Duns, dass nicht einleuchte, woher die Scheidung für die ersten Stufen auf den späteren aufhöre (l. c. § 4 vgl. 9). Nach der Ansicht des Thomas soll zwar ein vollkommener Habitus durch Wiederholung der Handlungen erreicht werden können, aber erst in der Konnexion mit den anderen Tugenden werde diese Habitualität zur Tugend. Wenn nun aber die Tugend aus Akten, die der recta ratio gemäss sind, entsteht, so wird diese Konformität das Wesen dieses Habitus begründen, also wird Tugend da sein auch ohne jene Konnexion (§ 5). Zudem komme man hiebei auf logisch Unmögliches hinaus: ein Habitus wird Tugend, indem er in Zusammenhang tritt mit den anderen Tugenden, also bewirkt die Tapferkeit als Tugend, dass die Mässigkeit Tugend wird, wie wiederum die Tugend der Mässigkeit der Tapferkeit den Tugendcharakter verleiht. Dann müsste aber etwas Tugend sein, bevor es Tugend ist, da ja Tugend nur entstehen könnte, wenn sie sich an bereits vorhandene Tugend anlehnt (6).

Nach der Ansicht des Duns sind die moralischen Tugenden nicht notwendig mit einander konnex. Jeder Tugendhabitus bedeutet eine perfectio des Menschen, diese ist aber nicht totalis, da sonst eine Tugend genügend zur Vollkommenheit wäre. Die Tugend ist durch Übung erworbene Fertigkeit. Wie jemand zwar sehr gut sehen, darum aber doch taub sein

kann, so kann jemand wohlgeübt in der temperantia sein, dabei aber der Tapferkeit ermangeln. Gewiss ist zuzugestehen, dass ein solcher Mangel die Sittlichkeit des Menschen einschränkt, ohne dass aber dadurch die bezügliche Tugend selbst beschränkt würde. Der Taube ist ja auch allerdings minus perfecte sentiens, kann aber über das schärfste Gesicht verfügen (§ 9). Es muss aber für das praktische Leben allerdings eine Konnexion der Tugenden zugegeben werden.

Wer eine Tugend verliert, fällt leicht von einer anderen ab, andererseits unterstützen sich die Tugenden unter einander wie Schwestern, sie sind aber unter sich ebenso wenig identisch oder zugleich geboren, als das bei Schwestern der Fall ist (§ 10).

8. Die moralischen Tugenden bestehen also unabhängig von einander im Menschen, wie etwa die Fertigkeiten der verschiedenen physischen Organe. Hier greift nun weiter die Frage ein nach dem Verhältnis der drei moralischen Kardinaltugenden zu der vierten, der intellektuellen prudentia. Im Gesamtzusammenhang der scotistischen Gedanken ist diese Frage sehr begreiflich. Die Norm, an welcher die Willenshandlungen sich als moralisch bewähren, war die praktische Vernunft (vgl. S. 484), also kann ein Willenshabitus nur insofern für gut gelten, als er dem Naturgesetz resp. der Erkenntnis desselben durch die Prudenz gemäss ist. — Im einzelnen liegen zwei Fragen vor: wie verhält sich die Fertigkeit zu der mit ihr gesetzten prudentia, und bilden diese vielen prudentiae ein prudentia?

Die erstere Frage wird gewöhnlich mit Aristoteles einfach bejaht, denn, sagt man, wenn der Wille schlecht handelt, hat der Intellekt ihn schlecht beraten; ohne prudentia keine moralische Tugend und ohne moralische Tugend keine prudentia.[1]) Man könnte dies bewähren wollen durch den zu Paris verdammten Satz: stante scientia in universali et particulari voluntatem non posse velle oppositum. Dieser Satz ist aber im Sinn einer Division falsch, weil er dem Willen potestatem volendi oppositum nimmt; dagegen ist er als Compositio genommen, richtig, wenn man den Ablativus absolutus durch si oder dum,

---

[1]) cf. Aristotel. Eth. Nicom. VI, 13.

nicht aber durch quia auflöst. Mit quia wäre der Sinn, dass die Gerechtigkeit im Intellekt Ursache der Gerechtigkeit des Willens wäre. Bei der Auflösung mit si besteht dagegen nur ein Verhältnis der Konkomitanz. Dies kann zugestanden werden. In Wirklichkeit nämlich kommt bei jedem Irrtum die sachliche Priorität dem Willen zu, ihm folgt erst logisch — bei konkreter Gleichzeitigkeit — der Intellekt. Voluntate libere errante intellectus excaecatur, etsi simul tempore tamen posterius natura (§ 11). Gegenüber jenen Meinungen, wie sie etwa Heinrich, Gottfried, Thomas vertreten, macht also Duns zunächst seine Auffassung vom Primat des Willens geltend. Aus der Unabhängigkeit des Willens von Intellekt ergibt sich aber, dass der Intellekt zwar das Rechte vorschreiben kann, ohne dass aber der Wille es erwählt. Sonach kann die prudentia ohne moralische Tugend bestehen. Auf der anderen Seite kann der Wille durch seine Wahl des Bösen den Intellekt auch nicht plötzlich verblenden bezüglich der agibilia, indem diesem bestimmte Prinzipien sowie das syllogistische Vermögen einwohnen. Wohl aber vermag der Wille zeitweilig den Intellekt vom Rechten abzuwenden, obwohl stante prudentia, d. h. trotz Fortbestandes der habituellen Klugheit, wird der Intellekt vom Willen gezwungen Unrechtes zu denken (§ 12). Nun setzt aber das velle avertere, das der Wille der Vernunft gegenüber bethätigt, in letzterer den Fortbestand der recta ratio, von der abgewandt werden soll, voraus. Dann wäre aber — nach jener Voraussetzung — dies velle avertere keine Sünde, sofern es ja mit recta ratio zugleich besteht. Erweist sich hierin die Verkehrtheit jener Voraussetzung, so auch weiter an der Beobachtung, dass jene es eigentlich zu keiner Sünde kommen lässt, da jede böse Willensthat nur Folge eines Irrtums wäre. Aber dieser Irrtum selbst ist eigentlich undenkbar, denn wie sollte ein Mensch, der doch, solange er auf Erden lebt, corrigibilis ist, bezüglich der ersten praktischen Prinzipien irren (§ 13)?

Der Gegner ist ad absurdum geführt. Positiv hat sich aber ergeben, dass der Intellekt das Rechte diktieren kann, ohne dass der Wille ihm folgt, dass also der Intellekt auch prudentia in sich erzeugen kann, ohne dass dieser die Habitualität moralischer Tugenden korrespondierte. Wenn nun aber

Autoritäten den Intellekt von der Bosheit verfinstert werden lassen, so ist das sowohl in privativem wie positivem Sinn richtig, indem nämlich der Wille die Vernunft zwingt sich von der Betrachtung des Rechten abzuwenden und indem er sie nötigt zur Erwägung der Mittel und Wege, deren es zur Erreichung des bösen Zieles bedarf. Voluntas praestituens ibi malum finem praecipit intellectui invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda et tristia opposita fugienda (§ 14). Nach dem oben Gesagten ist aber durch diesen zeitweiligen Missbrauch der Vernunft das Vorhandensein der praktischen Vernunftprinzipien in ihr nicht ausgeschlossen, vgl. die Lehre von der Synderesis oben S. 215 f.

9. Nachdem wir jetzt erkannt haben, dass die Erzeugung des habitus rectus intellectivus und des habitus bonus appetitivus nicht zusammenzufallen braucht, muss weiter gefragt werden, ob denn dieser intellektuelle Habitus ohne die Verbindung mit den moralischen Tugenden als Tugend, und ob jene Regelung des Trieblebens ohne die prudentia als habitus moralis angesehen werden könne (14)?

Die erste Frage kann man dahin beantworten, dass die Klugheit ohne die Verbindung mit den moralischen Habitus garnicht dasei. Bei dieser Annahme wären also die prima dictamina bezüglich der principia agibilium bei einer Handlung an sich nicht prudentia, sondern nur seminaria prudentiae. Sodann bedürfte es, damit die Mittel für die vom Willen gesetzten Zwecke erwogen würden, eines besonderen intellektuellen Habitus. Dieser wäre aliquis habitus recte dictativus, et tamen non esset prudentia. Somit wäre ein doppelter intellektueller Habitus circa agibilia gesetzt, aber keiner von beiden wäre prudentia. Der eine Habitus geht der besonderen Wahl des Rechten voraus, als ein habitus consiliativus, der andere würde die Beherrschung der rechten Mittel zur Verwirklichung des Erwählten bedeuten. Indem nun aber die prudentia sich stets circa ordinata ad finem bewegt, ist es deutlich, dass der erste Habitus nicht prudentia ist; der andere hat allerdings die Beziehung auf das Ziel, aber er stände ausser Beziehung zu dem appetitus rectus bezüglich jenes Zieles. So gäbe es also zwei intellektuelle Habitus, die nichts mit der der moralischen

Tugend konnexen Prudenz zu thun haben (§ 15). Dagegen kann man aber auch nicht sagen, dass es nicht nötig sei, dass, wie die moralischen Tugenden unabhängig neben einander beständen, sie der Prudenz konform seien. Es kann nämlich diese letzere Beziehung freilich schon aus der Definition der Tugend als notwendig erwiesen werden, da sie ein habitus electivus secundum rectam rationem ist. Sagt man aber ein Akt könne doch unmöglich zur Erzeugung zweier Tugenden dienen, so ist das richtig, wenn es sich um moralische Tugenden handelt, braucht aber nicht zuzutreffen, wenn etwa derselbe Akt prudentia und temperantia erzeugt, nämlich so dass jene als regulativum, diese als regulatum zu stehen kommt (§ 16). So würde man denken können, dass die intellektuelle Tugend der prudentia jede moralische Tugend als ihr Regulativ begleitet, indem beide Habitus durch die nämliche Reihe von Handlungen erzeugt würden.

Damit sind zwei Auffassungen als möglich hingestellt. Die Beteiligung des Intellektes, deren es auch für eine moralische Tugend bedarf, kann entweder durch Annahme zweier die Wahl des Zieles und die Mittel für dasselbe ermöglichenden intellektuellen Habitus erreicht werden, oder durch die Konnexion der moralischen Tugend mit dem Habitus der Prudenz.

Nun ging aber die erste Auffassung — es ist wesentlich die thomistische — von der Voraussetzung aus, dass die Prudenz sich nur auf das Verhältnis von Mittel und Zweck richte, weshalb der konsiliative Habitus von der Prudenz unterschieden wurde. Diese Annahme ist aber unbegründet, da die Prudenz auch dictando de ipso fine saltem particulari wirksam wird. Die Prudenz wird also z. B. durch die Erkenntnis des Wertes der Keuschheit diese dem Willen zur Wahl vorlegen. Der Wille wählt ein moralisches Ziel, dies setzt voraus, dass der Mensch fähig ist und angetrieben wird ein solches zu denken. Es scheint nun, dass hiefür der Habitus der prudentia völlig ausreichend ist (18). Die prudentia selbst wäre dann der habitus consiliativus bezüglich des sittlichen Zweckes, wie auch bezüglich der dem Zweck proportionalen Mittel. Der Habitus der Prudenz ergibt sich also aus der Thätigkeit des Intellektes, sittliche Ziele samt den Mitteln zu ihrer Verwirklichung zu

fixieren (§ 19. 20). Diese werden dann dem Willen zur Wahl vorgestellt. Da aber der Wille dadurch in keiner Weise gebunden wird, so braucht der Tugend der Prudenz keine moralische Handlung, also auch kein moralischer Habitus zu folgen. In diesem Sinn kann die Konnexion zwischen der Prudenz und den moralischen Habitus geleugnet werden. Da aber andererseits der Wille es zu keiner moralischen Habitualität bringt, er stimme denn — freiwillig — überein mit dem dictamen rectum, das den Habitus der praktischen Vernunft, d. h. die Prudenz erzeugt, oder aus ihm hervorgeht, so kann diese Konnexion auch zugestanden werden. Also einerseits setzt die Prudenz keine moralische Tugend, denn sie zwingt nicht den Willen, aber andererseits kann kein moralischer Willenshabitus bestehen sine prudentia circa suam materiam.

Wie demnach der Wille dem Intellekt gegenüber seine Freiheit behauptet, so ist auch der Intellekt nur vorübergehend vom Willen abhängig. Derselbe kann den Intellekt zwar zwingen von der consideratio prudentiae abzugehen und sich auf das Laster zu richten, aber dadurch würde der Habitus der Prudenz an sich nicht geändert. So wenig der Wille den Irrtum im Intellekt erzeugt, so wenig ist er die Ursache des Habitus der Prudenz im Intellekt. Demnach ist das normale Verhältnis des geistigen Gleichgewichtes dieses: der Intellekt entwirft ein Ideal und befiehlt dem Willen die Wahl und Verwirklichung desselben an. Der Wille kann frei zustimmen; thut er das, so wird er freilich nicht die Ursache jenes Ideals der praktischen Vernunft, wohl aber kann er dadurch, dass er das Ideal für sich erwählt, die Ursache der Beständigkeit jenes rectum dictamen der Vernunft werden, indem er darauf hinwirkt, dass der Intellekt bei jenem Ideal bleibt (§ 20).

10. Damit hätten wir die Ansicht des Duns über das wichtige ethische Problem, wie sich der Wille zu der praktischen Vernunft verhält, kennen gelernt. Auch hier greift seine Grundvoraussetzung von der schlechthinigen Freiheit des Willens ein. Die praktische Vernunft findet die sittlichen Ideale samt den Mitteln zu ihrer Verwirklichung. In imperativischer Weise hält sie die Ideale dem Willen zur Annahme und Verwirklichung vor. Der Wille kann sie ablehnen oder annehmen

ohne einen anderen Grund als den, dass er Wille ist. Dies ist klar (vgl. auch oben S. 90). Aber Duns meint weiter, der Wille könne von sich aus die Vernunft zur Erwägung von Zielen samt den entsprechenden Mitteln zwingen, freilich unbeschadet des Fortbestandes jener Vernunftideale. Mit anderen Worten: die Gedanken können die Triebe bewegen, aber die Triebe können auch Gedanken anregen, genauer gesagt, die undeutlichen und unbewussten Empfindungen und Wahrnehmungen in die Sphäre bewusster Gedanken erheben (vgl. oben S. 93f.). Da nun die Gedanken den geistigen Zusammenhang entwerfen, den der Wille verwirklicht, so wird hier eine Rückwirkung des vom Willen angeregten Intellektes auf den Willen anzunehmen sein. Nun scheint sich aber hier ein neues Problem zu erheben, auf das, so viel ich sehe, Duns nicht reflektiert hat. Setzen wir den Fall, dass der Wille nicht andauernd das Vernunftideal billigt, sondern andauernd die Vernunft zur Entwerfung neuer den Willenstrieben angepasster Ideale nötigte, müsste nicht da im Intellekt vermöge der Wiederholung dieser Thätigkeit ein neuer Habitus einer sündhaften und unvernünftigen Prudenz entstehen? Indessen hätte Duns, wie ich meine, diese Konsequenz zurückgewiesen, und zwar deshalb weil er doch nicht nur eine formale Vernunftthätigkeit annahm, sondern die Vernunft als von Natur mit bestimmten Idealen erfüllt dachte, d. h. den Wahrheiten des Naturrechts oder dem feststehenden Inhalt der Synderesis. Gelöst ist das Problem durch diese Annahme allerdings nicht, denn wenn Duns der praktischen Vernunft, wenn auch nur für eine bestimmte Zeitdauer, einen von aussen durch den Willen in sie hineingetragenen Ideenstoff zuweist, so ist doch zu fragen, weshalb derselbe nicht die dauernde Herrschaft in ihr erwerben und jenen angeborenen Gedankenstoff nicht nur momentan, sondern dauernd sollte zurückdrängen können? Man sieht also, wie der Gedanke vom Willensprimat die Vorstellung von einem immanenten Gehalt der praktischen Vernunft zu zerstören droht. Hierin ist, wenn ich recht sehe, keine unwichtige Folge der scotistischen Weltanschauung zu erblicken.

11. Doch erst die erste der S. 525 aufgeworfenen Fragen ist jetzt gelöst. Es bleibt die zweite Frage, die nach der

Konnexion aller moralischen Tugenden mit einer prudentia?

Hierüber wäre zu sagen, dass wie die Kunstfertigkeit sich auf verschiedene factibilia erstreckt, so die Prudenz auf verschiedene agibilia. Wie nun verschiedene Künste verschiedene und in sich nicht zusammenhängende Fertigkeiten voraussetzen, so sei durch die verschiedenen moralischen Tugenden auch eine Summe verschiedener prudentiae erfordert (l. c. § 22). Hat man aber den Zusammenhang der ganzen Betrachtung durchschaut, so ist die Lösung nicht schwer. Gewiss setzen die einzelnen moralischen Tugenden die Konzeption verschiedener Ideale und demgemäss verschiedener Mittel in der Vernunft voraus, aber es ist doch dieselbe Vernunft, die diese Ideale in sich fasst, und letztere ordnen sich unter dem intellektuellen Habitus der Erkenntnis primi principii practici. Die Prudenz ist daher eine, wie ein genus, das viele species in sich fasst. Und in diesem Sinn ist allerdings zu urteilen, dass alle moralischen Tugenden einem intellektuellen Habitus, der Prudenz, konnex sind (§ 23. 24). Mit anderen Worten, es ist die nämliche praktische Vernunft, die aber verschiedene zu verwirklichende Ideale in sich fasst, zu der jede moralische Handlung — je nach ihrem Ziel in besonderer Weise — in Beziehung steht.

4. Theologische und moralische Tugend.

1. Wieder liess sich verfolgen, wie unser Autor auch bei den kompliziertesten Untersuchungen ein einfaches Ziel im Auge behält. Über den inneren Zusammenhang von den Willenstugenden und dem Habitus der praktischen Vernunft oder über die Bedeutung des Naturrechts für die ethischen Tugenden, sind wir jetzt ins Reine gekommen. Es ist ganz konsequent, wenn sich hier ein neues Problem von grösster Bedeutung aufschliesst, nämlich die Frage, ob die moralischen Tugenden zu den theologischen in Zusammenhang stehen (vgl. dazu oben S. 500 ff. 516).

Nach Augustin scheine es, dass es keine wirkliche Tugend ohne Liebe geben könne. Man könnte diese Annahme dadurch begründen, dass, indem die Liebe als theologische Tugend

sich auf das letzte Ziel richtet, die moralischen Tugenden, die an sich auf innerweltliche Ziele hinweisen, durch den Anschluss an die Liebe jene höchste Richtung auf Gott gewönnen, d. h. also dass sie erst in dieser Unterordnung unter die Liebe, als Mittel zum Zweck, ihre Vollkommenheit erreichen. Dagegen sagt aber Duns, dass durch diese Beziehung die moralische Tugend keine innere Steigerung oder Veränderung erfahre; es kann also jede moralische Tugend auch ohne diese Beziehung zur Liebe in sich und in ihrer Art vollkommen sein. Nun aber ist es doch wahr, dass die moralische Tugend erst dadurch ihre richtige Stellung und Beziehung empfängt, dass ihre partikularen Tendenzen sich unterordnen der Absicht der Liebe auf den letzten Zweck. Deswegen sind die moralischen Tugenden an und für sich als informes zu bezeichnen, die ihre Form von der Liebe empfangen. Pro tanto igitur dicantur esse informes sine caritate, et formatae per caritatem, pro quanto caritas ordinat ipsas et earum fines in finem ultimum, in qua ordinatione est ultima earum perfectio, licet extrinseca (l. c. § 26). Die Meinung des Duns ist sonach deutlich. Der sittliche Habitus und seine Bethätigungen bleiben materiell wie sie sind, der Mensch habe nun die Liebe oder nicht. Ist aber die Liebe da, so werden jene natürlichen Bethätigungen von ihr aufgenommen und so zum höchsten Ziel in Beziehung gesetzt, d. h. sie werden zu einem Dienst Gottes und erst durch diese Zweckbeziehung zu vor Gott giltigen Verdiensten (s. S. 317 u. vgl. IV dist. 26 quaest. unic. 4). Auf den Gedanken, ob diese Beziehung in ihrer Andauer die natürliche Habitualität nicht stärken oder modifizieren wird, ist Duns nicht eingegangen. Wohl aber hat er ausdrücklich in Abrede gestellt, dass die theologischen Tugenden den moralischen Habitus erzeugen. Es kann nämlich jemand in dem Busssakrament die drei theologischen Tugenden eingegossen bekommen, ohne dass er deshalb moralische Tugenden hätte, sofern letztere nämlich erworben werden müssen (§ 27).

Allein dies führt zu einer weiteren — zwischen Scotisten und Thomisten viel erörterten — Streitfrage, ob nämlich nicht auch zugleich mit den theologischen gewisse moralische Tugenden eingegossen würden? Das Kind in der Taufe, wie der

Beichtende im Beichtstuhl empfangen hienach nicht bloss Glaube und Liebe oder die allgemeine Richtung auf Gott, sondern auch besondere moralische Habitualitäten. Duns erklärt diese Annahme für unbeweisbar. Man könne den ganzen inneren Vorgang genügend verstehen, wenn man die theologischen Tugenden eingegossen werden lässt (habitus infusus), während die moralischen allmählich auf dem Wege natürlicher Entwicklung (als habitus acquisitus) erworben würden. Diese Entwicklung empfängt nämlich ihren Zielpunkt, indem sie sich von der Liebe leiten lässt, während der eingegossene Glaube modus et medium bestimme (§ 28). Duns fasst die Sache also so auf, dass wenn Glaube und Liebe einem Menschen eingegossen sind, dadurch ihm auch eine gewisse konkrete Besserung zu teil wird, ohne dass ein moralischer Habitus eingegossen werde, denn die natürlichen Regungen des Menschen würden sittliche Art dadurch empfangen, dass die Liebe ihnen ein Ziel weist, der Glaube sie über den Weg und die Mittel zu demselben verständigt. Es würde also jenen natürlichen Handlungen gegenüber die Liebe den moralischen Habitus vertreten, während der Glaube für die Prudenz vikarieren würde. So würden auch die Kinder, die sofort nach der Taufe starben, im Himmel zwar nicht moralische Tugenden haben, wohl aber von der Liebe circa appetibilia richtig disponiert werden. Oder man könnte ihnen in instanti beatitudinis die moralischen Qualitäten eingegossen werden lassen, oder sie selbst sich dieselben im Himmel allmählich erwerben lassen (§ 28).

2. Auch an diesem Punkt wird sich der aufmerksame Leser eines Bedenkens nicht erwehren. Wir haben hier gesehen, dass die theologischen Tugenden im stande sind, das natürliche Handeln zu leiten; aber wir hörten früher, dass sie schlechterdings ausser stande sind, einen moralischen Habitus zu erzeugen. Nun kann allerdings nicht gefolgert werden, dass nach dem ersten Gedanken die theologischen Tugenden doch auch fähig sein müssten wie eine moralische Handlung, so auch einen moralischen Habitus zu erzeugen. Denn dieser Habitus würde doch immer nur auf natürlichem Wege, d. h. aus der Wiederholung von Handlungen als solchen hervorgehen, es sei mit dem Ursprung letzterer bestellt wie immer

es wolle. Er würde sich also an die voraufgehende Handlung anlehnen und somit aus dieser, nicht aber aus dem übernatürlichen Habitus hervorgehen. Wohl aber stellt sich hier die schon oben erhobene Frage wieder ein, ob nämlich die Beziehung des theologischen Habitus auf den natürlichen nicht auch auf die Art des letzteren, und nicht bloss auf die Abzielung, also nicht nur formell, sondern auch materiell einwirken werde.

3. Dies ist die Tugendlehre des Duns. Wie wir früher sahen, dass nur der vollkommen ist, der im Besitz der Tugendhabitus steht, so entspricht dem auch die praktische Bedeutung, die sie für das Leben haben. Wer diese Habitus erlangt und erworben hat, der ist dadurch sowohl bis zu einem gewissen Grade vor dem Fall gesichert, als auch, wenn er doch in Sünde fällt, durch den Habitus die Rückkehr erleichtert wird. Dies erklärt sich nicht nur aus naheliegenden psychologischen Gründen, sondern auch propter dei benignitatem merita praedicta ad hoc aliqualiter acceptantem. So erinnert sich Duns, von einem Mann gehört zu haben, der valde perfectus war und der dann auf das schlimmste in Sünden verfiel. Zum Tode verurteilt: perfectissima poenitentia sibi (= ei) subito inspirata est. Daher muss ein jeder streben nicht nur nach dem Habitus der Sittlichkeit, sondern auch nach der Bethätigung derselben in verdienstlichen Werken, die ihm zu gute kommen, er sei mansurus sive lapsurus (IV dist. 22 quaest. unic. § 13). — In diesem Zusammenhang will weiter im Auge behalten werden, dass jede wiederkehrende Sünde ein schwereres Gewicht an Schuld bedeutet, als vor dem Vollkommenheitsstande, indem sie wider die Dankbarkeit verstösst, die der Sünder Gott schuldig ist, also gravius peccat propter ingratitudinem. Zudem verfehlt sich der rückfällige Sünder ausser gegen das betr. Gebot noch gegen das Versprechen, das er saltem voto gegeben hat, die Sünde nicht mehr zu begehen (ib. 14).

4. Aus der Möglichkeit des Zusammenwirkens der Tugenden ergibt sich, dass in einem sittlichen Akt eine multiplex bonitas moralis sein kann, weil der Akt mannigfach verumständet sein kann. Man denke z. B. an einen Kirchgang. Er erfolgt, weil der Betreffende die Christenpflicht erfüllt, oder etwa ein Gelübde übernommen hat, oder auch aus dem Motiv der Liebe,

indem er Gott den ihm gebührenden cultus latriae darbringen und durch sein Beispiel die Brüder erbauen will. Je mehr solche motiva ordinata in einem Akt zusammenwirken, desto wertvoller ist er in sittlicher Hinsicht (Quodlib. quaest. 18, 8). — Wir können endlich fragen, wann und wodurch eine Handlung sittlich gut ist? Zur vollkommenen Güte der Handlung gehört nun dreierlei. Die Handlung ist gut, sofern sie nach dem dictamen rectae rationis sich auf ein angemessenes Objekt richtet; sodann indem die betreffende Volition aus dem Willen unter Wahrung aller von der Vernunft gebotenen Umstände hervorgerufen wird, und endlich sofern sie aus der Liebe hervorgeht und dadurch meritorisch, d. h. bei Gott acceptabel wird. Als Beispiel führt Duns an das Almosengeben. Es ist gut Almosen zu geben, es ist gut es dem Armen zu geben und es ist gut es ihm aus dem Motiv der Liebe, und nicht nur aus natürlicher Übung und Gewöhnung, zu geben (Quodlib. 18, 8). Die Güte des Werkes wird also davon abhängen, dass es objektiv der Norm entspricht, dass es subjektiv einem moralischen Vorgang entstammt und dass es religiös aus der Beziehung zu Gott hervorgeht und ihr dient.

Man kann aus diesen Bemerkungen abnehmen, wie die sittliche Norm und die moralischen Habitus in der praktischen Bethätigung zusammenwirken, und unter welchen Bedingungen die „guten Werke" zu stande kommen.

5. Die christliche Vollkommenheit.

1. Wir sind im Vorhergehenden gelegentlich auf den Gedanken gestossen, dass der Tugendhabitus die sittliche Vollkommenheit des Christen begründe, oder dass der gut ist, der Gottes Gebote erfüllt (IV dist. 50 quaest 2, 10). Diesen Gedanken hat Duns auch in einem anderen Zusammenhang festgestellt. In der Schrift de perfectione statuum weist er nach, dass jeder, der alles was zum Heil notwendig ist, einhält, vollkommen genannt werden müsse, da er ja hiedurch das Ziel der Seligkeit erreicht. Dies gilt zunächst von den Weltpriestern, aber auch von allen Christen. Was die Bestimmung der Art dieser Vollkommenheit betrifft, so ist es nur der Ge-

sammtansicht des Duns entsprechend, wenn er sie in der aktiven Bethätigung erblickt. Wie die Seligkeit in Willensakten besteht, die der Ehre Gottes und ihrer Verwirklichung dienen (s. S. 458), so wird auch das Lebensideal des irdischen Daseins vorzustellen sein. Ist das Verhältnis zu Gott das der Knechte zu dem Herrn, so wird der Inhalt dieses Lebens der willensstarke Dienst im Gehorsam gegen Gott sein. In diesem vollkommenen Leben kommt es aber nicht auf besondere Gefühlserregungen und sinnliche Affekte an, denn diese Gefühle des dulcedo sind keine sittlichen Willensakte, sondern passio quaedam actu retributa qua deus allicit et nutrit parvulos, ne deficiant in via. Sittlich stehen diese Gefühlschristen unter den Willenschristen: aliqui qui dicuntur devoti, sentiunt aliquam maiorem dulcedinem quam alii multi solidiores in amore dei qui centuplum promptius sustinerent martyrium (III dist. 27 quaest. unic. § 17). — Wenn man bei der multitudo christianorum von der Anwendung des Titels der Vollkommenheit in der Regel absieht, so versteht sich das daraus, dass bei diesen Leuten wegen ihrer Neigung zur Sinnlichkeit und Sünde der Stand der Vollkommenheit schwer als dauernd vorgestellt werden kann. An sich aber gibt es christliche Vollkommenheit auch im Laienstande. Wenn aber dieses Prädikat insonderheit den Mönchen zugeeignet wird, so ist eigentlich genauer ihnen eine Vollkommenheit im Komparativ beizulegen (l. c. § 18). Diese Betrachtung ist überaus lehrreich, weil sie 1) auch dem Nichtmönch und Laien die sittliche Vollkommenheit der christlichen Religion beilegt, und weil sie 2) die Zwiespältigkeit des mittelalterlichen Lebensideals auf das krasseste ausspricht. Aber für die historische Betrachtung ist die Konzession dieses Bettelmönches kaum weniger wichtig als die Bezeugung des Selbstbewusstseins seines Standes. Jeder schlichte Christ kann die Vollkommenheit erreichen, ist dann die *θρησκεία ἀγγέλων* — mit Paulus zu reden —, die darüber hinausliegt, wirklich noch das höhere Ideal?

2. Aber die qualitative Schätzung des sittlichen Lebens als des Berufslebens hat Duns trotzdem nicht erreicht. Das sittliche Leben löst sich doch wieder auf in einzelne Werke, die quantitativ als mehr oder minder verdienstlich betrachtet

werden. So etwa, wenn er ausführt, dass falls jemand nicht zu etwas Speziellem verpflichtet ist — ist das denn denkbar? —, er sich ein höheres Verdienst erwirbt, wenn er eine schwerere statt einer leichteren Leistung wählt. Das gilt auch dann, wenn die letztere dem Nächsten mehr Nutzen brächte. Quicunque facit quod difficilius est propter deum et vellet facere quaecunque alia minus difficilia, proximis tamen utiliora, si alius non faceret, plus meretur quam ille qui tantum facit opera minus difficilia, utiliora tamen proximis, quae possent per alium aeque bene fieri, et non facit quod secundum se perfectius et difficilius est (de perf. stat. 84). Indessen können Fälle eintreten, wo das Leichtere Pflicht ist, weil es uns positiv aufgetragen. Wie etwa bei Einbruch einer Häresie, die Wahrheit zu verkündigen, statt das Martyrium zu suchen (ib.). Über den Wert einer Handlung entscheidet nicht der objektive Nutzen — darin wäre der Papst ja mit niemand zu vergleichen —, sondern das Mass der Anstrengung (ib. 85. 82. 92). Die sittliche Schranke dieses in seinem ersten Teil unanfechtbaren Satzes bedarf nicht erst der Hervorhebung.

3. Die Tugendlehre des Duns Scotus bietet einen mit Strenge und Schärfe durchgeführten Gedankenbau dar. Der Zusammenhang mit der aristotelischen Ethik ist ebenso ersichtlich, als die Differenzen von derselben.

Trotz des Schemas der Sentenzen ist ein grossartiger und eigenartiger systematischer Zusammenhang nicht zu verkennen. Es sind zwei Doppelreihen von Kräften, die die vollkommene Sittlichkeit im Menschen hervorbringen. Es sind erstens die Ideen der praktischen Vernunft, die in der prudentia zu einem intellektuellen Habitus der ethischen Zwecke und Mittel zusammengefasst sind. Es ist zweitens der Wille, dem diese Zwecke und Mittel zur Verwirklichung dargeboten werden. Er ist schlechthin frei, sich für oder gegen dieselben zu entscheiden; ja er vermag der Vernunft die intellektuelle Zubereitung der Ziele seiner Triebe, die als Vorstellungen im Intellekt schlummerten, abzuzwingen. Folgt er aber der Vernunft, so erzeugt er durch wiederholentliches Handeln in sich bestimmte ethische Habitus. — Zu diesen rein natürlichen Kräften treten nun weiter die eingegossenen geistlichen Kräfte der Wiedergeburt. Es ist

(drittens) der Glaube, der einen gewissen übernatürlichen intellektuellen Habitus erzeugt. Man kann sagen, dass er die Prudenz ergänzt, indem er zu dem natürlichen Sittengesetz die intellektuelle Annahme der Regeln des positiven offenbarten Gesetzes fügt. Und es ist (viertens) der dem Willen eingegossene moralische Habitus der Liebe, der dem Willen eine gewisse Richtung auf Gott einstiftet; daraus erwachsen nun spezifisch christliche Tugenden, aber vor allem werden dadurch die natürlichen moralischen Tugenden in die Richtung zu Gott als ein Gottesdienst gestellt, und erst in diesem Zusammenhang acceptiert sie Gott als verdienstlich.

4. Die evangelische Betrachtung wird gegen diesen Zusammenhang vor allem geltend machen, dass die ethische Bedeutung des Glaubens hier völlig verkannt ist (vgl. S. 515). Da aber dies Organ zum Empfang der persönlichen Einwirkungen Gottes fehlt, wird die eigentümliche sittliche Wirkung der Gnade im Sünder nur gebrochen und unklar zur Anschauung gebracht werden können. Das Wesen und die praktische Kraft der eingegossenen Habitus hat Duns, trotz aller Bemühungen, nicht deutlich und kräftig zu bestimmen vermocht. Es ist ein übernatürliches Etwas, eine Anregung des Willens, die über den Kräften der Seele schwebt, ohne sie eigentlich zu ergreifen und zu leiten und gerade in ihnen und durch sie kräftig zu werden. Duns hat schärfer als seine Vorgänger die natürliche und die positive Religion zu unterscheiden gewusst, aber er ist doch über eine Übereinanderstellung beider nicht hinausgekommen. Was von seiner Theologie überhaupt gilt, gilt auch von seiner Ethik, ja es tritt hier noch klarer als bei den früheren hervor: das sittliche Leben ist das Leben unter der praktischen Vernunft des natürlichen Menschen. Auf diesen Grundbau wird dann wie ein zweites Stockwerk die positive christliche Sittlichkeit gesetzt und behauptet, dass sie irgendwie auch auf die natürliche Sittlichkeit einwirke, jedenfalls aber notwendig sei, wenn diese vor Gott etwas gelten soll. Und hier treten dann die Mängel des ganzen Aufbaues deutlich hervor. Die Synderesis und das angeborene Naturrecht sind die eigentlichen Grundlagen des Sittlichen. Damit wird dann das positive biblische und kirchliche Recht verbunden in

der Weise des Positivismus unseres Autors. Wenn aber doch die Gnade erst die natürliche Sittlichkeit gut oder verdienstlich machen soll, so weiss Duns dafür schliesslich keinen anderen Grund als die Acceptation Gottes anzuführen. Endlich begegnete uns auch hier wieder jener schlecht vernünftige und vernünftelnde advokatische Scharfsinn unseres Autors, der die ethischen Urteile des Duns so oft kennzeichnet. Der Grundschaden der mittelalterlichen Ethik wird auch hier klar.

IV. Einzelne von Duns Scotus behandelte ethische und sozialethische Fragen.

1. Die Ehe.

1. Die Ehe besteht darin, dass Mann und Weib vinculo indissolubili sibi mutuo vereinigt sind. Diese Vereinigung hat zum Zweck die Erzeugung von Nachkommenschaft. Dies ist nun an sich kein Unrecht, da doch alle Kreaturen die naturalis inclinatio zur Erhaltung ihrer Art haben; ist dieser Trieb bei dem Menschen besonders stark, so erklärt sich das aus der Vollkommenheit der zu erhaltenden Art. Sodann aber hat Gott selbst das Gebot der Propagation erteilt (IV dist. 26 quaest. unica § 2). Endlich aber werde auf diesem Wege der Fall der Engel gutgemacht[1]) und das himmlische Jerusalem nach der göttlichen Prädestination gefüllt (ib.). Aber ebensowenig kann die Zeugung als etwas an sich Gutes angesehen werden. Denn an sich gut ist nach dem Objekt oder nach der Substanz der Handlung nur die Liebe zu Gott, wie an sich böse nur der Hass gegen Gott ist. Also wird die Zeugung gut oder böse werden, je nach den sie begleitenden Umständen. Entscheidend ist hiefür die die betr. Handlung beherrschende Zweckbeziehung. Sittlich ist daher die Zeugung als velle procreare prolem religiose educandam ad ampliandum cultum divinum. Als beherrschender Gesichtspunkt erscheint also der

[1]) Nach der bekannten Idee Augustins, der Zahl der gefallenen Engel komme die Zahl der Prädestinierten gleich (s. m. Dogmengesch. I, 279 Anm.).

Dienst Gottes oder seine Ehre sowie die Liebe zu dem zu erzeugenden Kinde. Wie nämlich die Selbstliebe sich zu richten hat auf die honesta conversatio und den divinus cultus, so auch die Liebe zum Nächsten, zumal die zum Kinde (4). Behält man dies im Auge, so ergibt sich als weiterer ethischer Umstand für die Geschlechtsvereinigung, dass sie in der dauernden Verbindung der Ehe geschieht, nam vaga coniunctio est contra bonum prolis, quod est finis hîc intentus, contra bonum familiae et contra bonum civitatis (5). So wäre nämlich eine religiöse Erziehung der Kinder unmöglich, indem ja die Eltern — wenigstens der Vater — ihre Kinder nicht einmal sicher kennen würden, und die Kinder auch der Ehrfurcht und kindlichen Furcht verlustig gingen. Und gerade diese bewirken mehr Gehorsam, als irgend etwas anderes erzwingen kann. Ebenso würde das bonum familiae, das in der firma adhaesio principalium personarum familiae besteht, leiden (5), und ebenso der Staat, in dem die propinquitas nova, die den Grund für den Fortbestand der amicitia bildet, fortfiele (6). — Als dritter Umstand ergibt sich die Unlöslichkeit der ehelichen Verbindung. Diese aber wird durch die obigen Bestimmungen einfach erfordert. Jene Aufgaben können nämlich nur gelöst werden, sofern das Zusammenleben von Mann und Weib unlösbar ist und nicht von allerhand Gelegenheiten, Missfallen etc. abhängig wird (7).

2. Nachdem Duns zuerst gezeigt hat, dass die Zeugung sittlich berechtigt ist, kommt er zum Beweis des Satzes, dass es ehrbar ist, dass Mann und Weib sich gegenseitig die Herrschaft über ihre Leiber gewähren behufs Erzeugung und Erziehung von Kindern. Diese Vereinbarung ist eine freiwillige, da sonst — wenn etwa der Staat sie bewirkte — leicht Hader eintreten könnte. Es wird also freiwillig ein contractus mutuae donationis hergestellt, der demnach erfordert: actus voluntatum concordes in translatione mutua, sicut in permutationibus et venditionibus communiter accidit. Dies muss aber durch deutliche Zeichen zum Ausdruck gebracht werden. Duns betont dabei stark, dass ein durchaus freies Handeln hier vorliege. Jeder ist Herr seines Leibes und kann nur freiwillig diese Herrschaft einem anderen abtreten. Was also der andere suchte am Leibe jenes wird ihm freiwillig zugesprochen

unter einer bestimmten Bedingung.[1]) Das ist es um diesen Kontrakt, der also gebildet wird nach der Formel: do, si des oder do, ut des (ib.).

Dass die traditio, welche der Kontrakt in sich fasst, eine durchaus freie sein muss, hat Duns oft betont (s. noch dist. 28 quaest. unic. § 2. 7). Deshalb ist jede Ehe ungiltig, wo der Konsens nicht völlig frei erfolgt ist. Wenn nun aber jemand mit dem Tode bedroht wird, falls er ein Weib nicht heiratet, oder ihr Lebensgefahr droht, oder sie sich der Prostitution zu überliefern droht, in diesen oder ähnlichen Fällen der Not muss der betreffende allerdings die verba matrimonialia sprechen et ex consequenti debet consentire interius concorditer verbis. Aber durch einen derartigen Konsens räumt er dem Weibe noch keine Gewalt über seinen Leib ein, denn da sein Konsens nicht in völliger Freiheit geschah, ist er nicht translativ. O d e r man könnte auch sagen, dass Gott als der superior dominus in ista translatione non ratificat eam, nisi sit mere libera (dist. 29 quaest. unic. § 9). So hat er die Translation vollzogen quantum in se ist, sed scit se non transferre, quia scit haec non ratificari a superiori (ib.). Es bedarf übrigens in diesem Fall nicht des ausdrücklichen Zusatzes: si deus permiserit, da diese Restriktion natürlich zu allem hinzuzudenken ist: Et isto modo debet intelligi absolute verbum eius: accipio te in meam, supple: quantum in me est, praesupposita violentia ista, et si deus ratificaret per talem consensum ... traderem tibi meum (§ 10). Da haben wir also die M e n t a l r e s e r v a t i o n in vollster Deutlichkeit. Sonach kann jeder nicht völlig freie Konsens keine Ehe begründen. Wenn aber jemand, etwa um das Mädchen vor der Prostitution zu bewahren, den Konsens ernst meint, so wäre das ein opus perfectum, aber dieser Consensus wäre auch liber ex charitate (§ 10).

Nun bereitete es aber Schwierigkeiten, diese Gedanken aus dem Naturrecht zu beweisen. Also erschien es als angemessen, dass sie durch positives göttliches Recht der Menschheit ge-

---

[1]) Daher kann ein senex omnino impotens eigentlich keine Ehe eingehen; et ita — setzt Duns hinzu — multae magis desponsant divitias quam personas (dist. 35 quaest. un. § 7).

boten wurden, zudem gehorcht die Menschheit letzterem sicherer als ersterem (ib. 9). Dieser Forderung entsprechen Genes. 2 und Matth. 19 (§ 10). Andererseits sagt man, da der Leib Gott gehöre, könne man doch erst vermöge jenes Gebotes ihn einer anderen Person abtreten (Richard). Duns sagt dagegen: in quibus deus non obligat sibi hominem vel sua, relinquit ea voluntati hominis, wie also jemand sich auch als Sklave verkaufen kann, ohne dadurch gegen ein göttliches Gesetz zu verstossen (ib.).

3. Nachdem so festgestellt ist, dass die Geschlechtsverbindung sittlich sein kann, dass sie aber als sittliche eine dauernde sein muss, hat Duns gezeigt, dass diese dauernde Hingabe zu geschlechtlicher Gemeinschaft auf einem freiwillig eingegangenen Vertrage beruht.

Da nun der besprochene Kontrakt eine sehr schwierige Verpflichtung auferlegt, die Erfüllung dieser aber die Sittlichkeit (honestum) der Ehe bedingt, erscheint es billig, dass dazu Gnade erteilt werde (11). Damit ist der Übergang zu dem Sakrament der Ehe gewonnen, von welchem wir früher gehandelt haben, s. S. 444f.

Durch die das Sakrament begleitende geistliche Einwirkung Gottes — die übrigens auch dort stattfindet, wo die kirchlich sakramentalen Formen nicht gebraucht werden — empfängt die Ehe einen religiösen Charakter. Hörten wir bisher immer nur von einer gegenseitigen Überlieferung des Leibes, so wird die christliche Ehe überall durch Gottes Einwirkung auch eine gratiosa coniunctio animarum (l. c. § 15). Und erst vermöge dieser vermag dann der Mensch alle schweren Pflichten, die jene Abmachung ihm auferlegte, recht zu erfüllen.

4. Die bisherige Darstellung hat die Ehe lediglich als zum procreare prolem debite educandam bestimmt dargestellt. Duns bemerkt aber, dass sie auch eingesetzt wurde in remedium scil. vitandae incontinentiae post lapsum. Allein der Gedanke, dass die Ehe auch zur Befriedigung der Geschlechtslust eingesetzt sei, erscheint Duns zweifelhaft. Als finis laudabilis des Geschlechtsverkehrs könne doch nur die procreatio prolis gedacht werden (§ 19). Zudem gebe das Alte Testament immer die Kindererzeugung als Zweck der ehelichen Verbindung an.

Dagegen allerdings nehme 1. Kor. 7 „Indulgenz“ an und eine solche hat wohl schon von Anfang an gewaltet. Stillschweigend wird daher in der Darstellung mit ihr gerechnet. Einigen ethischen Stoff bieten auch die weiteren — oft allerdings rein juristisch gehaltenen — Erörterungen über die Ehe.

5. Ein dreifacher Irrtum annulliert die bereits geschlossene Ehe, nämlich die Verwechselung der Person, dass ein Sklave für frei gehalten wurde und dass die zweite der kontrahierenden Personen ihrerseits nicht halten will was sie verspricht, während dies Haltenwollen gerade die Voraussetzung meiner Willensabgabe ist (dist. 30 quaest. 1, 2. 3).

Hier werden nun zwei Fälle besonders besprochen. Jemand spricht die Konsensworte, aber nur um seine Lust befriedigen zu können; oder der eine Teil in einer Ehe erklärt, er habe bei dem Eheschluss gelogen und jene Worte gar nicht ernst gemeint. Ist im ersteren Fall der unschuldige Teil gebunden, da er sich ja ernsthaft gebunden hat? Das ist zu verneinen, weil diese Bindung die — nicht vorhandene — Bindung des anderen voraussetzte (§ 4). Im anderen Fall kann der unschuldige Teil sich Gewissensbisse machen wegen der Lüge des anderen und sich selbst der Hurerei schuldig fühlen. Charakteristisch empfiehlt Duns als via tutior sich kein Gewissen wegen der Lüge des anderen zu machen, ist es doch probabilius, dass er jetzt bezüglich seiner damaligen Absicht lüge, als dass er damals bei feierlicher Gelegenheit gelogen habe. Wenn man aber im Gewissen nicht frei ist, so hüte man sich, jenem das debitum zu gewähren, denn das wäre allerdings Hurerei (§ 5).

Ist nun aber der Lügner des ersten Falles einfach frei? Er muss nach Duns dem anderen Teil als Satisfaktion das geben, was jener ihm gab, d. h. er muss den Scheinkonsens in einen wirklichen verwandeln. Ist er freilich mittlerweilen mit jemand anders verheiratet, so muss er Busse thun und sich bemühen, der anderen Person als Ersatz eine Ehe zu verschaffen (l. c. § 6. Roh genug lautet hiefür an einem anderen Ort der Ausdruck: reddatur illi mulieri per ipsum corpus alterius viri potentis aequivalentis corpori suo quantum ad contractum istum, so IV dist. 42 quaest. un. § 5). Wenn die

Sache aber zum Streit kommt (in foro contentioso), wird die Kirche, falls es sich zeigt, dass er wirklich mit der ersten Frau einen contractus exterior abgeschlossen hat, ihn verurteilen bei ihr zu bleiben, sed in foro conscientiae dicetur oppositum, quia secunda est vera uxor eius, prima non. Aber er muss der kirchlichen Entscheidung als Strafe für seinen Betrug folgen (dist. 42 quaest. un. 5). — Übrigens wird in den obigen Auseinandersetzungen der Freiheit ein Spielraum von erschreckender Weitschaft gewährt, so gesetzlich auch die Erörterungen gehalten sind.

6. Aus dem Wesen der Ehe ergeben sich auch die Güter, die sie dem Menschen bringt. Die Ehe ist eine unlösliche Verbindung. Die Unlöslichkeit selbst ist das erste Gut, sie ist quid spirituale in mentibus contrahentium (dist. 31 quaest. unic. § 5). Diese Unlöslichkeit äussert sich in der sittlichen Bethätigung als fidelitas, die Treue, die dem Gatten und keinem anderen gibt was ihm gehört. Dazu kommt dann der Zweck, auf dem diese Verbindung sich richtet, das ist die Erzeugung und Erziehung von Kindern (ib. 4 f.). So rechtfertigt sich die übliche Aufzählung; fides, proles, sacramentum; dagegen verwirft Duns den Gedanken, dass diese Güter den Zeugungsakt entschuldigen, wessen dieser bedürfe, sofern er den Menschen, nach Aristoteles, zeitweilig der Vernunft beraube. Dawider sagt Duns, dass diese Güter auch im Urstand vorhanden waren, wo es eines solchen Entschuldigens nicht bedurfte; dann aber, dass auch der Schlaf der Vernunft beraube, ohne dass dafür eine Kompensation stattfinde (ib. 2. 3). Auf das eigentlich sittliche Wesen des ehelichen Zusammenlebens geht Duns nicht ein. Die Ehe ist einerseits die gegenseitige Bereitschaft zur Geschlechtsgemeinschaft mit dem Zweck der Kindererziehung, andererseits eine übernatürliche seelische Verbindung der Gatten, die aber nicht genauer besprochen wird. Die juristische Betrachtungsweise prävaliert auch hier über die ethische.

7. Übrigens kann, sofern die Ehe nur matrimonium ratum, noch nicht consummatum ist, sie durch den Eintritt in einen Orden aufgelöst werden, wie Christus den Johannes vom Hochzeitsmahl ab zu seinem Jünger berufen habe (ib. 7). Das ist

vernünftig, da hier ein höheres Gut für ein niederes erwählt werde (8).

8. Aus dem ehelichen Leben kommt wieder nur die rechtliche Frage nach der Gewährung des debitum coniugale in Betracht. Die Gewährung ist Pflicht, es liege nun der Gesichtspunkt der Kindererzeugung oder der Vermeidung der Hurerei vor. Diese Pflicht darf aber versagt werden, wenn der Bittende sich Hurerei hat zu schulden kommen lassen, und so durch Verletzung des Kontraktes von seiner Seite, auch die andere Seite von der Pflicht der Treue gelöst hat. Ebenso darf ein Versagen stattfinden alsbald nach Abschluss der Ehe, da nämlich vor Eintritt des matrimonum consummatum der eine Teil vielleicht das Bedürfnis empfindet darüber schlüssig zu werden, ob er nicht doch besser in das Kloster gehe (IV dist. 32 quaest. unc. § 2). Eine zweite Gruppe von Fällen, wo die Erfüllung des debitum versagt werden darf, ergibt sich vom Gedanken aus, dass man vinculo fortiori davon abgehalten wird. Ein solches liegt aber vor, wenn etwa die Folge der Gewährung Tötung der Frucht oder Abort sein könnten. Dagegen muss, wenn ein Teil mit Lepra behaftet ist, das debitum gewährt werden, nach den bestehenden kirchlichen Vorschriften. Duns tröstet sich dabei damit, dass bei dieser Berührung doch kaum viel Ansteckungen stattfinden würden. Aber die bei dem Eheschluss übernommene Pflicht muss erfüllt werden. Daher die Priester dies auch hie und da bei der Kirchthür ausspurächen (bei der Trauung?) (§ 6).

9. Die Polygamie scheint vom Naturrecht nicht verboten zu sein, da ein Mann auch mehrere Frauen befruchten könnte. Die Polygamie [1]) der Patriarchen verstehe sich daraus, dass in jener Zeit nur wenige Verehrer Gottes da waren und diese geringe Zahl möglichst kräftig vermehrt werden sollte (ib. dist. 33 quaest. 1, 2. 3). Das sei heute nicht mehr nötig. Doch könne man annehmen, dass wenn ein Land durch Kriege und Seuchen einen unverhältnismässig grossen Teil

---

[1]) Duns redet immer von „bigamia“, denkt aber nicht nur an diese, sondern auch an Polygamie.

seiner männlichen Bevölkerung verloren habe, der Kirche wieder das Recht der Polygamie würde offenbart werden (ib. 6).

10. Bezüglich der Frage nach der Scheidung wird lediglich untersucht, ob das mosaische Gesetz sie gestattet habe, was einige unter Berufung auf Christi Wort Matth. 19 leugneten (ib. quaest. 3, 3). Duns entscheidet sich gegen diese Auffassung. Wie Gott die Polygamie ratifiziert hat, so konnte er auch, falls nämlich der Schade, der aus dem Fortbestand der Ehe erwächst, grösser ist als der Vorteil der Unlöslichkeit der Ehe, diese Ordnung aufheben. Das Übel wäre das uxoricidium, das die Rache der betr. Eltern nach sich zöge; dann blieben die Kinder unversorgt nach, kurz, die Familie würde zerstört werden. Daher liess Gott in jenen Zeiten den Ehekontrakt nur auf Zeit geschlossen werden, donec mulier displiceat viro (§ 5). Also die Frage wird rein geschichtlich besprochen.

Die in der Kirche geltenden Scheidungsgründe sind identisch mit den die Ehe verhindernden Gründen. Da eine Anzahl ethischer Gesichtspunkte konkurrieren, möchten wir dieselben in der Kürze hier zur Darstellung kommen lassen. Duns macht folgende Gründe namhaft: die unheilbare Impotenz, sofern sie vor dem Eingehen der Ehe da ist, quia contractus est datio potestatis corporum ad talem actum, si petatur (dist. 34 quaest. unic. § 2). Nun gebe es aber auch eine künstliche durch Zauberei oder maleficium bewirkte Impotenz. Böse Geister treten nämlich mit den Menschen in ein Bundesverhältnis, durch das diese das maleficium ausführen. Die Hexe (maga) macht also mit dem Dämon aus, dass sie einen bestimmten Mann von der Ausführung des Zeugungsaktes abhält, quamdiu tale maleficium perseverat, puta acus curvata vel aliqua huiusmodi. Es ist gut, wenn Gott in diesem Fall die Bitten der Heiligen erhört; doch scheint es Duns sicherer zu sein, dass man das Zauberzeichen aufsucht und zerstört, quia ex pacto non assistit (d. h. der Dämon), nisi dum durat aliquod signum (ib. 4). Das Vorhandensein eines maleficium ist aber anzunehmen, wenn der Augenschein und die ärztliche Untersuchung keine natürliche Impotenz oder Gründe für eine solche erkennen lassen (6).

Zweitens nennt Duns das adulterium nebst Veranstaltungen zur Ermordung des rechtmässigen Gatten und dem Eheversprechen an den Ehebrecher. Das erste und dritte dieser Vergehen sind an und für sich kein Ehehindernis, wohl aber in Verbindung mit einander oder mit dem dritten, das zweite kann es unter Umständen sein, und ist es immer in Verbindung mit dem dritten (dist. 35 quaest. un. 3. 7. 9).

Drittens kommt die Sklaverei als Ehehindernis zur Sprache. Indem die positive Rechtsordnung die Sklaverei kennt, muss, wenngleich Duns Bedenken gegen das Recht der servitus hegt (s. unten), die ethisch juristische Betrachtung sie als festen Faktor in Rechnung stellen. Die Frage ist, ob der Sklave ohne den Willen seines Herrn heiraten darf? Es ist falsch, diese Frage, unter Berufung auf das Naturrecht, einfach zu bejahen. Die Ehe ist nämlich erstens nur in sekundärer Weise auf das Naturrecht zurückzuführen (s. S. 539 f.), sodann aber hebt das Naturrecht die positiven ethischen Einzelverpflichtungen nicht einfach auf, z. B.: ich schulde dir nichts von Natur, muss aber doch den dir versprochenen Gehorsam halten. Gegen jenes angenommene Recht des Sklaven spricht also, dass er durch die Ehe an der vollen Erfüllung der Pflichten gegen seinen Herrn behindert werden kann. Sagt man aber, jedem stehe von Natur das Recht, die Art zu erhalten, zu, so ist auch das nicht richtig, denn dass ich gerade dies Recht auszuüben verpflichtet wäre, kann nicht bewiesen werden, da die Erhaltung der Art ja nicht von mir allein abhängt (IV dist. 36 quaest. 1, 5).

Das Reguläre wird also sein, dass der Herr die Ehe erlaubt resp. verbietet. Hat er sie aber einmal erlaubt, so muss er die Konsequenzen daraus ziehen, d. h. dem Sklaven die Führung des ehelichen Lebens ermöglichen. Wollte er also seine Erlaubnis zurückziehen oder den Sklaven an der copula carnalis hindern, ihn in andere Gegenden versetzen oder ihn vom Besuch seiner Gattin zurückhalten, so würde er dadurch eine Todsünde begehen und von der Kirche zu korrigieren sein (§ 7). — Doch gesteht Duns auch die Möglichkeit zu, dass Sklaven ohne die Erlaubnis ihres Herrn heiraten, sofern sie sich gegenseitig zufrieden geben mit dem durch den Willen

des Herrn etwa beschränkten Mass der gegenseitigen Verfügung über ihre Leiber (§ 7). Unter dieser Bedingung kann der Sklave auch eine Freie heiraten, sofern sie nur weiss, gegen welches beschränkte Mass der Verfügung über den Leib des anderen sie ihm die volle Verfügung über ihren Leib zugesteht (8). Wenn nun bei einer solchen ohne Willen der beiderseitigen Herren geschlossenen Ehe der eine Herr ihn nach Afrika, der andere sie nach Francia sendet, so wären sie allerdings abzumahnen von solchem Thun, sind aber nicht verpflichtet davon abzustehen (8).

Das vierte Ehehindernis ist die aetas puerilis. In Beziehung auf die künftige geschlechtliche Potenz der beiden können hier nur sponsalia, keine Ehe getroffen werden. Diese ist erst möglich mit der rechtlich festgesetzten Pubertätszeit (14 Jahr beim Knaben, 12 beim Mädchen); sed aliquando malitia supplet aetatem et complexio praevenit tempus regulare, dann wäre der Konsens auch früher möglich (ib. quaest. 2, 2).

Das fünfte Hindernis ist der Ordo. In der alten Kirche ist dies freilich nicht eingehalten, und ob Christus es geboten, steht dahin (IV dist. 37 quaest. unic. § 2). Aber für die Gegenwart hat die Kirche es so geboten. Das ist genug (4). Es ist aber auch vernünftig, denn wer der Kirche dient, soll ein reines Herz, Klarheit des Verstandes und Wärme des Affektes haben. Dazu disponiert die Kontinenz, der Geschlechtsverkehr zum Gegenteil. Also hat die Kirche Recht. Pauli Forderung ‚unius uxoris vir' bedeute quod non habuit plures, dadurch würde er irregulär; doch konnte er diese eine Frau behalten, durfte sich aber nicht zum zweiten Mal verheiraten (ib. § 5).

Sechstens hindert an der Ehe ein Votum continentiae, das gilt vom votum solemne. Das ist kirchliche Ordnung und „vernünftig" (IV dist. 38 quaest. un. § 4 ff.).

11. Siebentens fragt es sich, ob eine Ehe zwischen Ungläubigen oder zwischen einem Christen und einer Ungläubigen oder umgekehrt möglich ist?

Man hat die Möglichkeit einer Ehe zwischen Ungläubigen geleugnet, weil diese keines der Güter der Ehe realisieren könnten (Richard). Das ist falsch, quia fides id est fidelitas

servari potest sine fide, qua creditur in deum et hanc servant infideles fidelibus in contractibus (IV dist. 39 quaest. un. § 2). Auch das bonum prolis ist in der heidnischen Ehe, wenn auch nur unvollkommen, vorhanden, da auch die Heiden ihre Kinder per rationem naturalem so gut sie es verstehen, erziehen; und endlich ein Ehesakrament hat es vor dem Christentum auch auf dem Boden der Offenbarung nicht gegeben. Man muss sich hier daran erinnern, in wie wenig überzeugender Weise Duns selbst den sakramentalen Charakter der Ehe behauptet hatte (S. 444 f.).

Schwieriger sei nach Duns die Frage, inwiefern der Heide seinen Leib einem anderen geben könne, da doch das Bewusstsein der göttlichen Approbation ihm abgeht. Aber ein allgemeines Gefühl davon, dass Gott dies Recht gewähre, haben doch alle, es wird sich aus der Urtradition erklären. Wenn aber der eine Teil in einer heidnischen Ehe christlich wird, darf er die Ehe auflösen, da für ihn ein fortius vinculum in Kraft getreten ist (ib. § 4). Diese im Zusammenhang wenig einleuchtende Erklärung versteht sich aus der kirchenrechtlichen Gebundenheit des Duns.

Trotz der Aussprüche Pauli 1. Kor. 7 erklärt er sich daher für die Ausflösbarkeit der Ehe, wenn der eine Teil christlich wird oder christlich war. Nach göttlichem Recht ist eine solche Ehe freilich möglich, nicht aber de iure positivo ecclesiae, quia ecclesia illegitimavit fidelem nämlich in dieser Beziehung. Und auch das ist wieder eine „vernünftige“ Ordnung, denn im entgegengesetzten Fall würde die Vollkommenheit des bonum prolis gehemmt (5). Weil es so kirchliche Ordnung ist, wird also angenommen, dass Paulus bei seiner Erlaubnis an die Möglichkeit einer Bekehrung des nichtchristlichen Ehegatten durch den Christen gedacht habe; cessante autem evidenter causa illa, sollen sie auseinandergehen. Man glaube doch nicht zu sehr an die Bekehrung des Ungläubigen, bekehrte er sich nicht im Rausch der ersten Liebe, so thut er es später gewiss nicht: quia multum amans coniugium multa et magna faceret, ut illud attingeret, quae non esset facturus ipso adepto (6)! Das ist gewiss eine feine psychologische Beobachtung.

12. Zum Schluss werden dann die die Ehe verhindernden

Verwandtschaftsgrade besprochen. Das Naturrecht selbst belehrt den Menschen hierüber, und zwar erscheint die Verbindung zwischen Eltern und Kindern als grösserer Frevel denn die zwischen Geschwistern, ünd in ersterem Fall lehnt sich die Natur mehr gegen die Vereinigung von Sohn und Mutter, als von Vater und Tochter auf, da in jener ein höherer Grad von irreverentia offenbar wird (IV dist. 40 quaest. un. § 3). Die Kirche hatte früher die Ehen zwischen Verwandten bis zum siebenten Grad verboten (so noch der Lombarde), seit Innocenz III. nur bis zum vierten Grade (4). Der Grund hiefür ist also die kirchliche Ordnung: et ratio non est nisi statutum ecclesiae illegitimans affines (dist. 41 quaest. un. § 4). Ebenso habe die Kirche die cognatio spiritualis und legalis als Ehehindernisse festgestellt (dist. 42 quaest. un. 2. 3).

Zum Schluss hat Duns die Ehehindernisse rekapituliert und dabei seine Auffassung in einige Memorialverse zusammengefasst (IV dist. 42 quaest. un. § 11):

Vis, fraus personae, servi, dationis et amens
Addita condicio tria coniugii bona tollens
Frigidus, arcta, puer, truncatus, praestigiatus,
Alterius coniux obstant mutuae dationi.
Ordo sacer, votum, duo cultus, sponsio moechi,
Carnalis, legis cognatio spiritualis
Haec vi praecepti sit huic affinis honestas.

13. Wir sind in der Wiedergabe der Darstellung der Ansichten von Duns über die Ehe deshalb so ausführlich gewesen, weil hier die eigentümlichen Schranken seiner Ethik besonders deutlich wahrzunehmen sind; sowohl die kasuistische Kunst, die die sittlichen Pflichten bequem zu gestalten weiss, als der kühle rechtliche Charakter. Dass eine mutua datio corporum vorliegt, haben wir sehr oft zu hören bekommen. Über das innere Leben der Ehegatten hören wir nichts, ebenso wird man enttäuscht sein über die wenigen Bemerkungen, die Duns über die soziale und ethische Bedeutung der Ehe macht. Dass sie dem Staatswohl diene, wurde oft betont. Doch fehlt es auch nicht ganz an darüber hinausgreifenden Gedanken. So wenn Duns den Grund für das kirchliche Verbot der Verwandtenehe darin erblickt, dass bis zum vierten Grade die Verwandten noch im

Zusammenhang miteinander stehen, dann aber sie als Fremde einander gegenübertreten und dass in dem weiten Kreise der Fremden die eheliche Liebe einen Ersatz für die Verwandtenliebe herstellt: congruum est tunc per vinculum coniugale tepescentem amicitiam revocare (IV dist. 40 quaest. un. § 5). Ebenso wenn Duns die Darstellung schliesst mit dem Gedanken, die Kirche habe nicht umsonst soviel Mühe auf die Ordnung der Ehe gewandt, quia communitas christianorum utitur matrimonio, per cuius usum multiplicatur populus christianus, et ideo sic ordinari debet, ut in eius contractu et usu vitentur ea quae obviant charitati sive in deum sive in proximum, et servanda sunt quae congruunt honestati, sodass die Ehe wirklich die Verbindung zwischen Christus und der Kirche abzubilden fähig werde, eine Verbindung, die jetzt per fidem et aliqualem dilectionem, einst per visionem perfectam et fruitionem sponsae non habentis maculam neque rugam ad sponsum speciosum stattfindet (dist. 42 quaest. un. § 12).

Aber gerade das, was in obigen Sätzen verlangt wird, lässt die Darstellung des Duns selbst vermissen. Wir haben kaum etwas von der Liebe, als dem Bande der Ehe zu lesen bekommen.

2. Schätzung der Frau.

Was die Schätzung der Frau anlangt, so hegt Duns die übliche Auffassung. Auf eine hohe Schätzung weist der Gedanke, es sei nur aus dem göttlichen Gebot zu erklären, dass Frauen zu kirchlichen Ämtern als unfähig erachtet würden. Nun entspricht auch die natürliche Vernunft dem apostolischen Mulier taceat in ecclesia, denn die Natur verwehrt es, dass ein Weib gradum eminentem in specie humana einnehme, saltem post lapsum, da ja zur Strafe für ihre Sünde sie unter die Gewalt des Mannes gegeben ist. Und selbst die Mutter Christi, cui nulla alia potuit vel non poterit in sanctitate aequiparari, hat von ihrem Sohn kein Amt angewiesen erhalten (IV dist. 25 quaest. 2, 4). Aber als durchaus sicher gilt, dass das Weib die gleiche gratia und gloria, wie der Mann zu erlangen vermag (ib. § 6).

3. Die Restitutionspflicht (Eigentum, Ehre).

1. Im Zusammenhang der Frage nach der Restituierung gestohlener Güter hat Duns seine Ansichten über das Eigentum entwickelt. Er handelt davon bei der Darstellung des Busssakramentes, das allmählich immer mehr zur Erörterung wirtschaftlicher Fragen benutzt wurde (s. bes. Biels Ausführungen, aber auch Thomas, Richard, Heinrich etc.).[1]

Nach dem göttlichen oder dem Naturrecht ist der Besitz der Dinge kein unterschiedener, sondern ist allen gemeinsam. Dies wird durch eine Anzahl augustinischer Stellen, sowie durch Decret. dist. 8 cap. 1 (iure naturae sunt omnia communia omnibus) bewiesen (IV dist. 15 quaest. 2, 3). Diese — übrigens dem ganzen Mittelalter eigentümliche — Anschauung[2] wird aber auf den Status innocentiae eingeschränkt. Es sei freilich das Vernünftigste, dass die Menschen sich der Güter der Welt bedienen, sicut congruit ad congruam et pacificam conversationem et necessariam sustentationem. Im Stand der Unschuld wäre dies durch den Kommunismus am leichtesten zu verwirklichen, da keiner sich aneignen würde, was er nicht braucht und nicht gewaltsam nehmen würde, was ein anderer notwendig braucht (ib. § 4). Sosehr nun im Stand der Unschuld der friedliche Wandel und der notwendige Unterhalt sich mit dem Kommunismus vertrugen, sowenig war das möglich, nachdem der Fall geschehen. Daher ist nach dem Fall der Kommunismus aufgehoben worden. Sowohl der Friede als die Erhaltung des Menschengeschlechtes fordern dies. In der sündigen Menschheit würden nämlich alle mehr als sie brauchen von den Gütern an sich reissen, und es würde dadurch der Kampf um die Güter erst recht entfacht, sowie der Schwache des notwendigen Lebensunterhaltes beraubt werden. Auch

---

[1]) Die nationalökonomischen Anschauungen des Thomas sind mehrfach dargestellt worden, so von Baumann, Die Staatslehre des heil. Thomas v. Aquino, Leipzig 1873, S. 166 ff. Maurenbrecher, Thomas v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben s. Zeit, Lpz. 1898. Über die bezüglichen Ideen der späteren Scholastiker s. Funk in der Ztschr. f. die ges. Staatswiss. 1869, 125 ff., sowie Roscher, Gesch. der Nationalökonomik S. 22 ff.

[2]) S. z. B. meine Dogmengesch. II, 167.

wendet der Mensch mehr Anstrengung auf seine privaten Güter als auf den gemeinschaftlichen Besitz, und er würde immer mehr darauf aus sein, sich selbst als der Gemeinschaft Güter zu erwerben (so IV dist. 37 quaest. un. § 8). Mit Recht habe daher Aristoteles den Satz, quod non sint omnia communia verfochten (5). Indem aber der ursprüngliche naturrechtliche Kommunismus unmöglich wurde, ist dies Gebot des Naturrechtes aufgehoben worden.

2. Die aktuelle Anordnung des Privateigentums kann aber direkt weder auf göttliches noch auf Naturrecht zurückgeführt werden. Denn wenn es auch eine natürliche Wahrnehmung ist, dass alles geteilt werden, d. h. hier, dass Privateigentum eingeführt werden soll, so wird doch die prima distinctio dominiorum als positives Recht zu bezeichnen sein.[1]) Die Gerechtigkeit des positiven Rechtes ist nun aber nicht eine an sich seiende, sondern es ist im einzelnen zuzusehen, ob das betr. Gesetz gerecht sei oder nicht. Das positive Recht bedarf eines Urhebers und in dem Mass als demselben Klugheit und Autorität eignen, wird sein Recht geeignet erscheinen, die communitas zu binden (§ 6). Es gibt eine doppelte Autorität, die elterliche und die staatliche, wobei die letztere von einer Person oder von der communitas ausgeübt wird. Die paterna auctoritas ist gerecht nach dem Naturrecht, das alle Kinder anleitet, ihren Eltern zu gehorchen; und dies Recht ist weder durch das mosaische noch das evangelische Recht aufgehoben. Dagegen ist die politische Autorität gerecht ex communi consensu et electione ipsius communitatis. Hier macht sich die mittelalterliche Auffassung von der Entstehung des Staates geltend. Die Menschen kamen zusammen den Staat zu gründen, sie erkannten, dass es zu seinem Bestand einer auctoritas bedürfe. Eine solche schufen sie, indem sie ihrem Inhaber entweder nur für seine Person oder erblich eine Autorität ver-

---

[1]) Was die Aneignung der Gefässe der Ägypter durch die Israeliten anlangt, so meint Duns, dass Gott als oberster Herr potuit transferre dominium illarum rerum in eos etiam invitis inferioribus dominis (III dist. 37 quaest. un. § 15). Doch ist das eine Ausnahme. Die gefährlichen Konsequenzen, die Wiclif aus dem Satz, dass Gott das dominium über alle Dinge eignet, zog (s. Dogmengesch. II, 168), sind Duns fremd.

liehen. Et ista auctoritas politica . . . iusta est, quia iuste potest quis se submittere uni personae vel communitati in his quae non sunt contra legem dei, in quibus melius potest dirigi per illum cui se submittit quam per seipsum. Aus dieser Erwägung ergibt sich nun der Schluss, dass positives Recht sehr wohl gerecht sein kann. Wenn nämlich ein verständiger Mann von der Gemeinschaft die Autoritätsstellung empfängt, so darf er der Gemeinschaft positives Recht auferlegen und dies kann, wie so formell, so auch inhaltlich gerechtes Recht sein (§ 7). So ist es also zum positiven Recht und durch dasselbe zur Verteilung der Güter gekommen. Man denke an Noah, der die Welt unter seine Söhne teilt, an das Abkommen zwischen Abraham und Loth (8). Damit ist die Frage nach der Entstehung des Eigentums beantwortet. Steht nun auch der mönchische Verzicht auf das Eigentum höher als der Besitz desselben, so gilt doch nicht der Satz: ergo dominium est malum, der Verzicht auf das Eigentum bedeutet nur eine privatio imperfectionis, denn der Besitz ist nur ein bonum imperfectum, also kein Unrecht (de perfectione statuum § 48).

3. Zum anderen ist von der Übertragung des Eigentums zu reden. Dieselbe kann sich erstrecken auf das dominium über das betr. Ding oder auf den usus bezw. das ius utendi, also auf Eigentümlichkeit oder Niessbrauch. Die Übertragung muss aber iusta translatio sein. Das ist sie, wenn sie mit der richtigen Autorität stattfindet, sei es auctoritate publica vel principis vel auctoritate legis, sei es auctoritate privata ipsius domini immediate possidentis (in Sent. l. c. § 9). Es ist nun jede Translation, die auf die Autorität eines gerechten Gesetzes hin erfolgt, gerecht. Es ist aber ein gerechtes Gesetz, welches auf usucapio (Ersitzung) und praescriptio (Verjährung) Eigentumsanrecht stellt. In beiden Fällen hat nämlich der ursprüngliche Eigentümer sein Eigentum vernachlässigt. Sollte nun ihm das Eigentumsrecht trotzdem gewahrt bleiben, obgleich ein anderer seit lange von der Sache Besitz ergriffen oder sich öffentlich als Inhaber derselben erklärt hat, so würden ewige Streitigkeiten die Folge sein. Der Staat muss aber solche zu vermeiden trachten, daher ist es eine gerechte Ordnung, wenn das Eigentum in der bezeichneten Weise seinen Besitzer

wechselt (§ 9). Dazu kommt, dass der, welcher sein Eigentum vernachlässigte, dadurch auch den Staat gefährdete — sein Handeln ist ein impedimentum pacis —, also billigerweise von diesem dadurch bestraft wird, dass er sein Eigentum, das er unbenutzt liegen liess, auch öffentlich dem zuspricht, der es zu benutzen verstand. Die Gemeinschaft übt in diesem Fall also ihr gerechtes Recht aus, das Eigentum ihrer Mitglieder unter einander zu übertragen (10).

4. Die andere Form der Translation ist die, dass ein Privatmann, der unmittelbare Gewalt über sein Eigentum ausübt, dasselbe aus freiem Willen einem anderen überträgt. Hiebei kann er aus reiner Güte handeln (per actum mere liberalem), sodass er keinerlei Gegenleistung erwartet oder auch so, dass er die Translation an bestimmte, ihm zu erfüllende Bedingungen knüpft. Erstere Form ist gerecht, da wenn jemand mit freiem Willen Besitzer ist, er auch nicht mehr Besitzer sein zu wollen vermag, während ein anderer an seiner Stelle Besitzer sein will. Auf beiden Seiten muss aber volle Freiheit vorliegen. Diese Freiheit fehlt in bestimmten Fällen, sei es dem Geber, sei es dem Empfänger. So kann der Mönch ohne die Erlaubnis des Abtes, der Sohn nicht ohne Genehmigung des Vaters etwas verschenken, wie andererseits ein Minorit nicht Empfänger einer Translation sein kann (§ 11). — Bei der zweiten dieser Formen liegt eine Abmachung vor, man tauscht mit einander nach dem gegenseitigen Vorteil Güter aus (do, ut des oder: do, si des). Da nun der Tausch in unmittelbaren Nutzgegenständen schwer durchzuführen war, hat man die Münzen erfunden: et dicitur commutatio numismatis pro re usuali emptio, e converso vero venditio. Neben den Tausch und den Kauf tritt dann noch mutui datio, wo Münze für Münze gegeben wird, also das Ausleihen und Wiedererstatten von Geld. Hiebei kommen nun folgende Regeln in Betracht. Hinsichtlich des Tausches muss der Betrug ausgeschlossen sein, der sich auf die Substanz, die Qualität und Quantität des betr. Gutes erstrecken kann (z. B. Wasser statt Wein, verdorbener Wein, falsches Mass oder Gewicht, § 13). Es muss eine gewisse Gleichheit zwischen den Tauschobjekten bestehen. Im einzelnen regelt das positive Gesetz oder auch die Gewohnheit die Ver-

hältnisse. Es kann aber auch lediglich der gute Wille der Tauschenden in Betracht kommen, und in diesem Fall greift das Naturgesetz regelnd ein mit seinem Satz: hoc facias alii quod tibi vis fieri (15).

4. Dieselben Regeln gelten auch für das Kaufen oder Verkaufen. Nun kann der Verkäufer zwar, wenn er eines seiner Güter selbst dringend bedarf, durch den Verkauf also Schaden erleidet, sich durch einen höheren Preis schadlos halten; dagegen darf der Preis nicht um deswillen in die Höhe getrieben werden, dass der Käufer gerade das betr. Gut notwendig braucht, denn dieser Umstand macht das Gut für seinen jeweiligen Inhaber nicht wertvoller oder besser. So sehr also der Verkäufer sich schadlos halten darf, so wenig darf er aus der Not des anderen für sich einen Extravorteil herausschlagen wollen (16).

Was endlich das Leihen von Geld anlangt, so ist im allgemeinen zu sagen, dass für die Wiedererstattung die Gleichheit nach Zahl und Gewicht zu fordern ist. Hiebei wäre also abzusehen von jedem Zins für das geliehene Geld. Einerseits nämlich kann man sagen, dass der Leihende das dominium über sein Geld auf den Entleihenden überträgt, er also kein Anrecht auf das hat, was das Geld unter dem dominium des anderen hervorbringt. Andererseits ist zu sagen, dass das Geld seiner Natur nach unfruchtbar ist: non habet ex natura sua aliquem fructum, sicut habent aliqua alia ex se germinantia. Die industria des Menschen entlockt dem Geld Früchte, das ist aber die industria des Entleihenden, nicht die des Verleihenden, also hat letzterer kein Anrecht an jene Früchte: ergo ille volens recipere fructum de pecunia vult habere fructum de industria aliena (17). — Doch sind hier zwei Ausnahmen zu konstatieren. Wenn ich nämlich mein Geld zu einem bestimmten Termin selbst brauche, kann ich ausmachen, dass mir für den Fall, dass der Entleihende es nicht rechtzeitig wiedergibt, von ihm eine poena conventionalis entrichtet werde. Das habe mit der fraus usurarum nichts zu thun. Aber auch, wenn ein solcher Kontrast nicht vorliegt, der Creditor aber durch das Ausbleiben der Zahlung des Debitor notorisch geschädigt wird, ist letzterer zwar nicht rechtlich, wohl aber in foro conscientiae

gehalten, ersterem den ihm entstandenen Schaden de interesse zu ersetzen (18), also eine Zahlung ultra sortem, d. h. die über das Kapital hinausgeht, zu leisten. Doch will hier noch etwas in Acht behalten werden. Das Geld hat aliquem usum utiiem ex propria natura, indem es seinem Inhaber zum Schmuck und zur Erhöhung seines Ansehens, wir würden sagen zum „Kredit“, gereicht (ad videndum, ornandum vel ostentendum possibilitatem tanquam divitem). In diesem Fall nun leiht der Verleihende eigentlich sein Geld dem Entleihenden nicht, sondern er bleibt der Besitzer, er vermietet es nur zum Gebrauch (locari), wie man etwa ein Pferd vermieten kann. Hier tritt aber das Mietsrecht in Kraft. Der Verleihende kann beanspruchen, dass ihm dies pondus, das er dem Entleihenden überliess, restituiert werde, nisi forte sufficiat locati aequale in pondere et valore (19). Duns hält also seinerseits das von Aristoteles und dem kanonischen Recht vorgeschriebene Zinsverbot aufrecht, aber dem scharfsinnigen Mann entgeht nicht, dass die alte Idee, dass Geld keine Kinder kriege, doch fragwürdig ist. Geld gibt Macht und Kredit und auch diese Gabe will dem Verleiher restituiert werden. Er deutet das freilich nur schüchtern an und er zieht nicht von hier aus die entscheidende Konsequenz, dass auch jene industria am Besitz des Geldes einen Grund hat. Immerhin dämmert in dem zuletzt referierten Gedanken ein gewisses freieres modernes Verständnis der Sache. Das Zinsnehmen als solches aber bleibt auch nach Duns ein Verbrechen. Er beruft sich auf Ez. 18, Ps. 14, Luk. 6. Dass der Verleiher sich schadlos halten müsse und der Entleiher freiwillig Zins zahlt, beweise nichts, da der Verleiher ja nicht gezwungen ist, sein Geld hinzugeben; wenn er aber ein gutes Werk thun will, vom göttlichen Gesetz gezwungen wird, ut non faciat eam vitiatam (l. c. § 26). Eine wunderliche Argumentation!

Zu dem Gebiet des Handels und Tausches fügt Duns hier einige Bemerkungen an. Es wird der Fall gesetzt, dass der Verkäufer nicht sofort das entsprechende Entgelt erhält, was ist dann rechtens? Hiefür werden zwei Regeln aufgestellt, dass nämlich 1) der Verkäufer nicht die Zeit verkauft, da sie ihm nicht gehört, und 2) dass er sich nicht den gesamten

Gewinn sichern, wie dem Käufer den gesamten Schaden zuschieben darf. Den Sinn der ersten Regel verdeutlicht Duns an folgendem Beispiel. Jemand will etwas zu Weihnachten oder auch zu Johannis verkaufen. Wenn er es nun zu Weihnachten verkauft, aber den Kaufpreis erst zu Johannis verlangt, so erweist er dem Käufer eine Wohlthat. Wenn er dagegen unter denselben Umständen zu Johannis einen höheren Preis als er für Weihnachten billig war, verlangt, so ist er ein usurarius, denn er verkauft die Zeit. Recht einleuchten will diese Argumentation allerdings nicht. Ist es wirklich ein besonderes gutes Werk, mit der Zahlung bis Johannis zu warten, so scheint es doch nicht Wucher zu sein, wenn jemand auf dies Werk verzichtet. Und kann der Käufer denn nicht doch besser fahren, wenn er auch zu Johannis einen höheren Preis zahlt?

Aber es kommt Duns wesentlich darauf an, das kirchliche Zinsverbot aufrecht zu erhalten, im einzelnen lässt er dann mit sich reden. Hier tritt jener jesuitische Zug in seiner Moral hervor. Man kann sich schadlos halten, wenn man es nur nicht Zinsen nennt und die Sache richtig anfängt. Jemand kann nämlich von der Überlegung aus, dass das betr. Gut allmählich im Preise steigen wird, die certificatio pretii aufschieben. Bestimmt er den Preis sofort gemäss des gegenwärtigen Wertes, nämlich für die künftige Zahlung, so erweist er dem Käufer eine Wohlthat. Wenn er dagegen zwar einen höheren Preis stellt, als der gegenwärtige Wert der Sache rechtfertigt, dieser Preis aber nicht übermässig ist und wahrscheinlicherweise gezahlt werden wird zur Zeit der Bezahlung, so: ratione dubii excusatur (20). Eine ethisch sehr fatale Auskunft! Dagegen wird auf Grund der zweiten Regel es verworfen, dass jemand sich den höchsten Preis, der für das betr. Gut in der Zeit zwischen der Hingabe desselben und der Zahlung dafür erreicht wurde, ausbedingt, da er sich hier den höchstmöglichen Gewinn sichert, dem Käufer dagegen ein Verlust wahrscheinlich ist.

5. Duns schliesst hier einige Bemerkungen über den Handel an. Der Kaufmann kauft die Waren nicht zu seinem persönlichen Gebrauch, sed ut vendat, et hoc carius.

Hierüber sind nun zwei ethische Regeln zu bilden: 1) dieser Austausch muss dem Staat nützlich sein, 2) der Kaufmann muss für den Fleiss, die Einsicht, Betriebsamkeit und die Gefahren, die er auf sich nimmt, ein pretium correspondens in commutatione empfangen (ib. § 22). Es ist nun klar, dass der Kaufmann dem Staat nützt, sei es, dass er Waren feil hält, die dadurch jedem leicht zugänglich werden, sei es, dass er die Produkte seiner Heimat gegen die fremder Länder austauscht. Jeder aber, der durch seine Arbeit dem Staat in opere honesto dient: oportet de suo labore vivere. Der Kaufmann aber erweist dem Staat solch einen Dienst und zwar in ehrbarer Weise, anders als histriones et meretrices, also darf er verlangen, aus seiner Arbeit auch Nahrung zu beziehen. Der Kaufmann wendet nun fraglos eine Menge Anstrengung an, etwa bei dem Export und Import und der Abwägung der betr. Bedürfnisse. Dazu kommt die Gefahr, die er bei dem Transport der Waren oder ihrer Überwachung aussteht, sowie sein Risiko etwa bei Untergang eines Schiffes, einer Feuersbrunst. Für dies alles ist er durchaus berechtigt, einen Ersatz zu fordern (22). Gäbe es keine Kaufleute, so müsste der Staat sie anstellen; wie dieser sie dann besolden müsste, so können sie nun auch selbst bei Herstellung des Preises der Waren sich schadlos halten für ihre Arbeit und ihr Risiko. Nicht als Kaufleute will aber Duns die Zwischenhändler (et vocantur tales gallice regratiers) anerkennen, die ohne Mühe und Arbeit die Ware vom Produzenten zum Interessenten hinübertragen und dadurch nur beide schädigen. Solcher Leute bedarf der Staat nicht und sie müssten daher vertrieben werden (23).

6. Nachdem wir die Gedanken unseres Autors über das wirtschaftliche Leben kennen gelernt haben, thun wir gut, die sittliche Stellung des Einzelnen zum Gut, wie sie die Restitutionspflicht vorschreibt, zu besprechen. Durch auferre und detinere bringt man den Nächsten um das Seine; es ist Pflicht, es ihm wiederzuerstatten (l. c. § 30) und zwar, wenn es Frucht getragen hat nach seiner Natur, mitsamt diesen Früchten. Ausdrücklich wird hievon das Geld wieder eximiert, da es ja nicht Früchte trage und wir die Frucht unseres Fleisses dem anderen n i c h t zu überliefern haben (31). Ist

derjenige, dem wir das Seinige genommen hatten, bereits gestorben, so soll der Ersatz an seine Verwandten gehen, da nach dem Naturrecht angenommen werden muss, dass der Verstorbene es diesen am liebsten zugewandt hätte. Wenn aber dieselben uns unbekannt sind oder auch die Kosten für die Versendung der betr. Sache den Wert, die sie für den Empfänger hätte, überstiegen, so gebe man sie den Armen; so werde geistlich ersetzt, was man leiblich nahm: redditio spiritualis fit maxime reddendo pauperibus pro illo (§ 32). — In jedem Fall muss aber der Ersatz sofort geleistet werden, da man sofort innerlich wie äusserlich sich von der Todsünde losmachen muss.

Allein es genügt auch der gute Wille zur Restitution; in vielen Fällen wird die äussere That aufschiebbar sein, nämlich dann, wenn der Besitzer selbst vernünftigermassen wünschen müsste, dass sie verschoben würde. Das wäre aber der Fall, wenn durch die sofortige Restitution ihm selbst oder der communitas oder endlich auch dem Entwendenden ein Schade erwüchse. Letzteres ist besonders interessant. Wenn also jemand gestohlen hat, so darf er die Wiedergabe hinausschieben, damit es nicht herauskommt, dass er es gewesen und er so an seiner Ehre geschädigt werde.

Aber auch für den Fall, dass ihm durch die Restitution ein magnum incommodum, dem Bestohlenen aber nur ein modicum commodum erwüchse, kann er annehmen, dass jener auf sofortige Restitution verzichtet und daher von ihr absehen (§ 33). Und wenn dieser Verzicht auch garnicht als actus elicitus stattfindet, so ist er doch ein actus debitus: quia dominus debet velle, quod qui suum habeat, teneat quousque possit reddere opportune. Endlich ist zu sagen, dass wenn jemand etwas heimlich fortnahm, er auch nicht zur persönlichen Wiedererstattung verpflichtet ist, er soll es durch einen Mittelsmann, am besten den Beichtiger, hinsenden (34). — Auch bei diesen Erörterungen macht sich der Zug geltend, auf den bereits einigemal verwiesen wurde, eine vernünftige Kasuistik macht es dem Sünder so leicht als möglich.

Diese Beobachtung kann an einigen weiteren Beispielen scotistischer Kasuistik bewährt werden. Wenn z. B. der eigent-

liche und der zeitweilige Besitzer beide die von letzterem angeeignete Sache absolut notwendig zur Erhaltung ihres Lebens brauchen, so muss der letztere sie dem ersteren zurückerstatten, aber nur für den Fall, dass dieser wirklich zuerst oder durchaus gleichzeitig in diese Lage gerät; kommt er selbst zuerst in sie, so ist er nicht dazu verpflichtet (ib. § 36).

7. Eine andere Frage dieser Kasuistik ist, was ein Weib, das ohne Wissen ihres Mannes im Ehebruch einen Sohn empfangen hat, bezüglich der Erbschaft dieses Kindes thun soll. Man antwortet darauf, sie solle es dem Sohn oder ihrem Mann kundthun. Allein Duns widerspricht dem. Es sind bei dem Sohn zwei Fälle denkbar, entweder er glaubt, was die Mutter ihm erzählt oder er glaubt es nicht. Glaubt er es, so wird er kaum gewillt sein, auf die Erbschaft zu verzichten, quia pauci inveniuntur ita perfecti, ut propter iustitiam servandam in foro dei, dimittant magnas possessiones. In diesem wahrscheinlichen Fall hätte die Mutter sich umsonst bei dem Sohn diffamiert. Also schweigt sie besser! Glaubt der Sohn ihr nicht, so hätte sie sich nur vor ihm diffamiert und die Erbschaft träte er doch an. Der Erfolg widerspricht also auch hier einem Geständnis. — Sagt die Frau es aber ihrem Mann, so setzt sie sich der Gefahr aus, von ihm erschlagen zu werden und bringt ihn daher in das periculum uxoricidii, oder zum mindesten setzt sie sich dem aus, dass er sie hasst, sie verstösst oder in stetem Hader mit ihr lebt. In Ländern, wo der Erstgeborene dem Gesetz nach der Erbe ist, ist ausserdem der öffentliche Skandal nicht zu vermeiden. All diesen Übeln — quae sunt valde p r o b a b i l i a — soll sich die Frau nicht aussetzen propter incertum bonum haereditatis restituendae. Heisst das, dass der Mann eventuell doch den spurius erben liesse, oder dass die Erbschaft selbst ein zweifelhaftes Glück bedeutet? So oder so ist es klar, dass sie schweigen muss (§ 38). — Nun meint Duns allerdings, dass sie sich Mühe geben soll, dass das Erbe auch dem berechtigten Erben zu teil werde: dico autem quantum in se est, quia non debet se diffamationi exponere, sed ex aliis causis honestis filium spurium quantum potest inducere, ut dimittat haereditatem. Sie soll ihn etwa überreden, Mönch (ut intret religionem) oder Kleriker zu werden und dann sein

Erbe freiwillig dem berechtigten Bruder zu überlassen. Gelingt das aber nicht, so soll sie sich nicht verraten, da das auf den Sohn, der jenen Mahnungen unzugänglich blieb, doch keine Wirkung ausüben würde. Sie würde ihn nur zur Lüge bewegen. Aber sie soll doch, soviel sie kann, für einen genügenden Ersatz sorgen für den rechten Sohn seines Vaters, sodass derselbe doch wenigstens sein anständiges Auskommen, und womöglich mehr als das, hat (39). Nach der Methode des Duns wird sie aber wahrscheinlich auch hierauf verzichten, ist der Erfolg, an dem alles normiert wird, doch auch hier ein unsicherer! Es bleibt schliesslich nichts übrig, als die Dinge gehen zu lassen und das Gewissen durch „probabilia“ zum Schweigen zu bringen — und das ist wieder Jesuitenmoral! So hat Duns in der Moral die Grundsätze des „Probabilismus“ und „Intentionalismus“ bereits mit Virtuosität gehandhabt.

Das zeigt auch das folgende Beispiel. Durch meinen Acker gehen Wasseradern, die den Brunnen meines Nachbars speisen. Schneide ich ihm nun dieselben ab, so kommt es auf meine „intentio“ an: wollte ich ihn dadurch schädigen, so bin ich sittlich zur Restitution des ihm erwachsenden Schadens verpflichtet; dachte ich aber nur an meinen eigenen Vorteil (etwa dass ich eine Mauer aufführen will, was auf dem feuchten Boden nicht angeht), so habe ich keinerlei Verpflichtung ihm gegenüber (40).

Wir sahen bereits, dass unbeschadet der sittlichen Art des Eigentums, doch die Eigentumlosigkeit ethisch höher steht (oben S. 550 f.). Wollte man aber den Verzicht auf das Eigentum als unsittlich bezeichnen, indem der Mönch durch ihn um die Subsistenzmittel kommen könne, so ist daran zu erinnern, dass das Naturrecht kommunistisch ist und dass man daher im Fall der äussersten Not, sich, trotz alles Widerspruches, nehmen darf was man braucht. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Mönch es nicht zu seinem Eigentum macht. Würde letzteres zur unumgänglichen Bedingung gemacht, so müsste er freilich lieber sterben, als accipere rem cum dominio. Aber diese Betrachtungsweise ist nicht die einzig mögliche. Man könnte auch sagen, der Verzicht auf Eigentum meine dies nur als etwas Überflüssiges. Tritt nun der obige Fall ein, durch

den das Eigentum notwendig wird, so braucht man sich sein nicht zu weigern. Auch könnte ich in diesem Fall in meinem Gewissen jene für mich unsittliche Klausel des Gebers aufheben, die Gabe also nur zum Gebrauch empfangen, während jener sie mir zum Eigentum überliess (de perfectione statuum § 50). Hier heiligt also der Zweck das Mittel und eine reservatio mentalis hilft aus aller Not des Leibes und der Seele! Man beachte noch die wichtige Unterscheidung zwischen dominium und usus sine dominio. Gerade in letzterem besteht das ethische Heroentum des Mönches. Usus und dominium an allen Dingen erstreben ist das eine Extrem, auf beides verzichten ist das andere. Dazwischen stehen zwei Möglichkeiten: nur das dominium erstreben, das ist die Unvernunft des Geizigen und nur den usus wollen, das thut der Mönch: et istud est bonum (l. c. § 52). Das ist der Standpunkt der geistlich Armen, die auf alles irdische Eigentum verzichten, sich innerlich davon loslösen und nur den notwendigen Gebrauch davon haben wollen (63. 64), aber auch allen Mangel geduldig tragen (65). Solcher ist das Himmelreich, in dessen Besitz sie sofort, nach Auflösung des hindernden Leibes eintreten werden (ib. § 55). — Aber wie, soll man nicht leben von seiner Arbeit und sich durch körperliche Arbeit ein Eigentum erwerben, hat nicht Paulus darnach gehandelt? Doch Paulus handelte nur aus Not so, weder Christus noch ein anderer der Apostel hat solche Arbeit gethan. Die Apostel haben weder Hand noch Fuss zu körperlichem Erwerb und zur Beschaffung der Lebensbedürfnisse gerührt, sie widmeten sich ganz dem Gebet und dem Dienst am Wort (§ 56). Es haben ja die Apostel, die Christus zum Predigen aussandte, als sie zu lehren anhuben, keine Beutel getragen; den Beutel hatte Judas, der Dieb (l. c. § 58). Auch keiner der Philosophen hat jemals ein solches äusserliches Erwerbsleben als Ideal empfohlen. Nur die roheren Mönche haben derartiges getrieben und sie sind, wie die Geschichte zeigt, dadurch nur zu oft in Irrtum und Sünde gefallen (§ 56). Das ist die antike Lebensauffassung mit ihrer souveränen Verachtung der Arbeit und des Erwerbes. Wenn aber ein Denker wie Duns, der dem praktischen Leben, wie wir sahen, nicht ganz ohne Verständnis gegenübersteht, solche

Gedanken niederschreiben kann, so sieht man wieder, wie wenig die Kirche des Mittelalters der Lösung der wirtschaftlichen Probleme, die schon durch jene Zeit gingen, gewachsen war.

8. Nicht nur die äusseren Güter werden unter dem Gesichtspunkt der Restitution behandelt, sondern auch allerhand andere Güter des inneren und äusseren Lebens des Menschen. Es gibt eine Schädigung des Leibes und eine Schädigung der Seele. Wenn jemand der Seele des Nächsten Schaden zufügt durch Abhaltung vom Guten und Verführung zum Bösen, so ist er zum Ersatz des Schadens verpflichtet. Das geschieht aber so, dass er ihn zur Busse und zu tugendhaften Handlungen anleitet. Dabei freilich zeigt es sich: facilius est pervertere quam convertere. Daher wird die Fürbitte für den Verführten und die Veranlassung von anderen Personen zu seiner Ermahnung — denen aber seine geheimen Sünden nicht offenbart werden dürfen — hinzu kommen müssen. Aus der Schwierigkeit, jemand zu bekehren, folgt aber, wie sehr man sich davor hüten muss, ihn zu verführen (IV dist. 15 quaest. 3, 3).

Was dagegen die Schädigung am Leibe anlangt, so kann diese tödlich oder nur eine, sei es heilbare, sei es nicht heilbare, schwerere oder leichtere Verletzung sein (z. B. eine Verwundung und andererseits das Abschlagen eines Gliedes, wobei wieder die schwerere Verstümmlung z. B. Verlust der rechten Hand, von der leichteren z. B. Abschneiden eines Fingers oder eines Teils davon, unterschieden wird). Für solche Beschädigungen wäre das ius talionis an und für sich wohl berechtigt, da irgend welche bona fortunae dem Geschädigten keine recompensatio aequivalens darbieten (§ 4). In vielen Staaten wird der Mord nach dem ius talionis bestraft. Die Todesstrafe aber ist vom mosaischen und evangelischen Gesetz geboten und wird auch durch das Naturrecht bestätigt. Der Mörder soll sich also der Todesstrafe unterwerfen. Wo sie aber nicht rechtens ist, soll er sein Leben für eine gerechte Sache, etwa die Bekämpfung der Feinde der Kirche, einsetzen, nicht aber zu dem von Gott verbotenen Selbstmord greifen. Nichts aber kann so thöricht sein, als, wie einige Beichtiger es thun, Mörder zu absolvieren, ohne ihnen die notwendige Restitution zur Pflicht zu machen. Dadurch kommt der homicida

leichter weg als ein canicida oder bovicida. Der Mörder soll wenigstens eine restitutio spiritualis aequivalens vitae leisten, sowie Sorge tragen für die etwaigen Hinterbliebenen des Ermordeten, die so um ihren Ernährer gekommen sind. Aber die beste Restitution wird immer durch die willig übernommene Todesstrafe geleistet (§ 6).

Für alle Arten der Körperverletzung hat die Kirche Geldentschädigungen festgestellt. Dieselben sollen nicht nur an dem dem Geschädigten erwachsenden Schaden — wobei zu beachten ist, dass der Arme durch einen hemmenden Leibesschaden schwerer betroffen wird als der Reiche — bemessen werden, sondern auch die Kurkosten sind dem Geschädigten zu ersetzen (l. c. § 9).

9. Aber auch bei der Schädigung des guten Namens eines Menschen oder der Diffamation muss die Restitution Platz greifen. Duns nimmt drei Formen der Diffamation an: 1) dass man jemand fälschlich ein crimen nachsagt, 2) dass man ein von jemand wirklich aber im Geheimen begangenes Vergehen, unter Umgehung der Rechtsordnung, bekannt macht, 3) dass man einem, der solch ein geheimes Vergehen öffentlich macht, widerspricht und ihn dadurch zum Verleumder stempelt. Im ersten Fall muss man seine Aussage ebenso öffentlich zurücknehmen, als man sie gethan hat. Man kann hiegegen nicht sagen, dadurch diffamiere der Betreffende sich selbst, er ist verpflichtet, der Liebe zum Nächsten dies Opfer zu bringen; auch diffamiert er sich nicht, sondern wendet nur ein Lob von sich ab, dessen er durch seine Lüge unwürdig wurde (IV dist. 15 quaest. 4, 2). Auch die Entschuldigung will Duns nicht recht gelten lassen, dass jemand ja nur nach Hörensagen etwas erzählt haben könne und dann doch nicht als zur Zurücknahme verpflichtet anzusehen sei. Freilich, hat er wirklich nur etwas Gehörtes referiert, ohne von sich aus der Sache mehr Gewissheit zu verleihen, so träfe seine Zuhörer die Schuld des Leichtsinns, wenn sie es als gewiss hinnehmen. Aber es gibt, wie Paulus sagt, viel Schwache; wenn man diese durch seine Rede zur sündhaften Beurteilung des Nächsten verführt, so wird es schwer halten, sich von einer Todsünde freizusprechen (ib. § 3). Es ist im Zeitalter des Duns offenbar viel und bösartig geklatscht

worden, sein sittliches Urteil auf diesem Punkt ist echt christlich gewesen.

Ist es aber zweitens wahr, was man dem Nächsten nachgesagt hat, so darf man natürlich nicht das Gesagte zurücknehmen. Wohl aber soll man bekennen: male dixi, fatue dixi, quia non servato ordine iuris; man soll sagen: non reputetis istum malum, da man, bevor es öffentlich erwiesen, niemand für böse halten dürfe. Man soll also seine Zuhörer abhalten von der sittlichen Verwerfung des Beschuldigten (ib. 4).

Im dritten Fall muss man den, welchen man der Verleumdung zieh, entschuldigen: er habe aus bona intentio gehandelt und geglaubt, seine Aussage beweisen zu können, obgleich der Angeschuldigte ihre Richtigkeit bestreite (5).

Merkwürdig ist aber nun die folgende Erörterung. Duns fragt, ob der eine Todsünde begeht, der ein im Geheimen begangenes Verbrechen, das ihm öffentlich vorgeworfen wird, leugnet? Er vergeht sich doch gegen den Staat, indem er sich der gebührenden Bestrafung entzieht. Aber in Wirklichkeit werde der Staat hiedurch nicht verletzt, da er nur das, was bewiesen ist, zu bestrafen berufen ist, das übrige muss dem göttlichen Urteil vorbehalten bleiben. Er schädigt aber auch nicht seinen Ankläger, denn indem dieser einen verkehrten Weg, ihn anzuschuldigen, einschlug, muss er sich selbst die üblen Folgen für seinen Ruf, die hieraus erwachsen, zuschreiben; jener fusst auf seinem guten Recht, wenn er sich nicht früher öffentlich schuldig bekennt, als bis der gehörige öffentlich giltige Beweis erbracht wurde (§ 5). Aber sündigt der Angeschuldigte nicht doch, indem er zu seinem besten lügt? Es ist hart (durum videretur), von ihm zu verlangen, dass er, der von einem angeklagt ist, sich sofort dem Blutgericht preisgeben soll. Es würde, abgesehen von der Strafe, seine Ehre mehr als alle anderen schädigen, wenn man vor dem weltlichen Gericht dem, der ihn anklagt, glaubte. Er kann doch sagen, ohne zu lügen, dass die Sache, die jetzt öffentlich geworden, auch öffentlich bewiesen werden müsse: sic autem ea negare potest quis, si scit ea probari non posse in publico! Nötigt ihn aber der Richter zu einem Bekenntnis, so kann er, nach dem Rat der Juristen, sagen, dass er eine genügende Antwort gegeben

habe und von ihr nicht abgehen könne, der Richter möge gegen den Ankläger thun was rechtens ist (6). Wieder greift der Intentionalismus ein: intendens tamen negare illud, ut propositum est, scilicet ut publicum. Dasselbe thut ja auch der Priester, wenn er von einem Menschen, dessen Schuld vor einem anderen Forum ihm bekannt wurde, vor dem weltlichen Forum erklärt: nihil mali scio istum fecisse. Aber in tali casu tutum est für die betr. Schuld, die man öffentlich abgeleugnet hat, Busse zu thun, je nachdem ob sie Todsünde oder veniale Sünde ist (7). Hier ist die Kunst des Advokaten zur moralischen Norm erhoben und das Gewissen durch die Mentalreservation gestillt.

4. Die Sklaverei.

1. Weiter einige Worte über die Sklaverei. Nach dem Naturgesetz werden alle Menschen frei geboren, und dasselbe kennt keine andere als die kindliche Unterwerfung unter die Eltern. Das Institut der servitus dagegen ist durch das positive Recht eingeführt worden. Die aristotelische Auffassung, dass einige zu Knechten, andere zu Herren geboren sind, hält Duns für falsch. Es ist wahr, dass einigen die Leitung zufallen muss, aber daraus folgt noch nicht, dass die übrigen wie seelenlose Wesen behandelt werden dürfen (IV dist. 36 quaest. 1, 2. 3). Indem aber das positive Recht hier dem Naturrecht zuwiderläuft, erhebt sich die Frage, ob seine Feststellung sich ethisch rechtfertigen lässt? Der Nachweis, dass dem so sei, ist nicht einleuchtend. Man kann annehmen, dass jemand sich freiwillig unterworfen hat. Es war thöricht das zu thun, ja es verstiess gegen das Naturrecht, das jedem Freiheit zuspricht. Nachdem es aber einmal geschehen, ist es einzuhalten. Dieses Einhalten der Sklaverei ist also positive Gerechtigkeit. Weiter kann gesagt werden, dass wie ein Herrscher das Recht hat, dem Staatswohl das Leben widerspenstiger Bürger zu opfern, er auch die Sklaverei über sie verhängen darf (ib. § 2). Weniger klar liegt die Sache bei Kriegsgefangenen (3). Aber Duns kommt mit alle dem über die Bedenken an der Gerechtigkeit der Sklaverei nicht hinaus (4). Jedenfalls ist auch dem Sklaven

ein gewisses Mass von Freiheit zu lassen, da er Mensch ist, etwa die Freiheit zu essen, zu trinken, zu schlafen. Es ist eine maledicta servitus, wenn er wie ein Stück Vieh behandelt wird: quantumcunque sit servus, est tamen homo et ita liberi arbitrii, ex quo patet magna crudelitas fuisse in prima inductione servitutis, quia hominem arbitrio libero et dominum suorum actuum ad virtuose agendum facit quasi brutum et libero arbitrio non utentem nec potentem agere virtuose (§ 9). Deshalb will Duns bis zu einem gewissen Grade dem Sklaven auch das Recht auf die Ehe gewahrt wissen (s. oben).

2. Man versteht diese Betrachtung, wenn man sich gegenwärtig erhält, dass das Naturrecht den ethischen Massstab zur Kritik der positiven Rechtsordnung darbietet. Von Natur ist jeder Mensch frei geboren, also ist die Beraubung des Menschen an seiner Freiheit unrecht. Das ist die Betrachtungsweise eines Epiktet und Seneca, spezifisch christliche Gedanken spielen nicht herein. Zu Vorschlägen der Besserung erhebt sich Duns auch hier nicht. Selbst der brutalen Grausamkeit gegenüber, dass etwa, wenn zwei Sklaven, ohne den Willen ihrer beiderseitigen Herren, geheiratet haben, die Herren ihn hierhin, sie dorthin senden, wagt er nicht fest entgegenzutreten, handeln die beiden doch nach ihrem guten Recht (ib. 8).

5. Lüge und Meineid.

1. Eine längere Erörterung hat Duns über die Lüge angestellt. Mit dem Lombarden wird gefragt, ob jede Lüge Sünde ist? Zunächst kann man sich dagegen darauf berufen, dass mancher heilige Mann gelogen habe. Dafür spricht aber, dass die Kirche die Lüge für eine Todsünde erklärt, sowie dass sie gegen die naturrechtliche Regel verstösst, anderen nicht zu thun, was man selbst nicht erfahren will (III dist. 38 quaest. un. § 1. 2). — So allgemein die Verwerfung der Lüge aber ist, so schwankend sind die Gründe der Theologen für diese Beurteilung. Sagt man etwa: die Lüge ist Sünde, weil sie gegen die Wahrheit, d. h. gegen Gott verstösst, so ist das verkehrt, weil Gott nicht jede beliebige, sondern die erste Wahrheit ist (l. c. § 3). Nach Thomas sei bei jeder Lüge

das Objekt der Handlung böse, also könne kein Umstand die Handlung der Lüge gut machen (4). Nun könnte aber doch an sich der Mord erlaubt sein, falls Gott sein dagegen gerichtetes Gebot zurücknimmt oder ihn gar, wie Abraham, anbefiehlt. Dasselbe könnte auch mit der Lüge geschehen, da es doch weniger ist einem eine wahre Meinung als das Leben zu zerstören (5). — Nach der Meinung Bonaventuras ist die Lüge Sünde, weil eine positive mala intentio in ihr vorliegt. Dies erläutert Duns dahin, dass Handlungen, die an sich gut sein könnten, durch besondere Umstände böse werden, z. B. die Aneignung eines Gutes, sofern sie wider den Willen des Besitzers geschieht. So würde auch hier das Sprechen der betr. Worte Sünde durch die damit verbundene intentio fallendi. Es ist also keine Sünde, wenn ein Grieche falsche lateinische Ausdrücke braucht (6).

2. Die Lüge wird eingeteilt in mendacium perniciosum, officiosum et iocosum. Das mendacium perniciosum schädigt an sich den Belogenen. Es wird zur Todsünde, wenn es den christlichen Glauben oder die christliche Sitte betrifft, oder auch die Schädigung des Nächsten an äusseren Gütern, wie Leben oder eheliche Treue bezweckt. Hiedurch wird gegen das 8. Gebot verstossen; die Absicht, den Nächsten zu hintergehen, stempelt die Handlung zur Sünde. Quicunque igitur cum intentione decipiendi illum cui profert oppositum eius quod scit vel credit esse verum, et sic dicendo intendit nocere illi cui loquitur, vel de quo loquitur dicit falsum testimonium contra proximum (ib. 7).

Mendacium officiosum est quod nulli nocet et alicui utile est.

Mendacium iocosum ist nicht jede Unwahrheit, etwa das Erzählen einer Geschichte, von der jeder Zuhörer weiss, dass sie nicht wirkliche Ereignisse wiedergeben will. Aber mend. iocosum est, quando aliquis iocando intendat decipere, ita quod deceptus vere decipitur, non tamen in aliquo in quo sibi nocumentum magnum inferatur, in quo etiam iocantur illi qui sciunt ipsum decipi. So etwa Joseph mit seinen Brüdern, indem er sich auch nicht seriose, sed iocose vorstellte. Von beiden Gruppen von Sünden pflegt in der Regel zugestanden zu

werden, dass sie bei Laien oder imperfecti nicht Todsünden sind, da sie nicht gegen die Liebe verstossen. Dagegen meinen einige, dass sie bei viri perfecti Todsünden seien, sofern dieselben ihre Autorität durch sie beschränken und ihren heiligen Stand verächtlich machen (8). Dagegen kann aber gesagt werden, dass der vir perfectus bezüglich der Wahrhaftigkeit keine höheren Verpflichtungen übernommen hat, als jeder andere Christ (9). Indessen muss hier unterschieden werden. Eine Person kann vollkommen sein in statu perfectionis exercendae wie ein Prälat, oder in statu perfectionis acquirendae wie ein Mönch. Wenn nun ein Prälat bei Ausübung seiner amtlichen Funktionen, wie docere, iudicare, praedicare, jene Sünden thäte, so könne man zugestehen, dass sie Todsünden seien. Durch die Scherzlüge würde die Predigt und Lehre des Betreffenden um ihre Autorität gebracht werden. Ebenso bei dem iudicare, wobei aber freilich eine trufa beigemengt werden kann, von der jeder weiss, dass sie nicht de iudicio ist. Nun würde aber nicht ein Fall, sonden die Gewohnheit des Handelns die Autorität hemmen. Da nun auf letzterem der Charakter als Todsünde beruht, von einer Gewohnheit aber frühestens bei dem zweiten Mal der Begehung der Sünde die Rede sein kann, so wird erst der actus secundus als Todsünde anzusehen sein (10). Bei dem Mönch liegt die Sache anders, es sei denn, dass er zugleich als Lehrer und Prediger thätig ist. Überhaupt wolle aber erwogen sein, dass diese Sünde, begangen von einem Vertreter eines so hervorragenden Standes, besonderes Ärgernis geben könnte. Indessen dürfe man die Thatsachen doch nicht beurteilen nach den möglicherweise eintretenden Folgen. Also ist diese Sünde bei dem Mönch an sich nicht Todsünde, sofern sie aber als ein actus scandalizativus wirken kann, ist sie aus Liebe zum Nächsten zu meiden (11).

Sonach ist die Lüge Sünde, wenn auch nicht immer Todsünde. Auch im Kampf gegen die Ungläubigen ist der Christ zur Wahrheit verpflichtet, nur einige cautelae belli sind erlaubt, die an sich nicht Lüge sind und die Wahrheit nicht ausschliessen (15). Wenn man die Lüge der Judith (Jud. 10) damit entschuldigt hat, dass sie zu Gott und nicht zu Holo-

fernes geredet hat, so verwirft Duns diese Entschuldigung[1]) in der richtigen Erkenntnis, dass diese Methode jede certitudo de loquela proximi loquentis aufhebt. Er will also zugestehen, dass Judith gelogen hat. Doch sei die Sache nicht so schlimm: non videtur magnum inconveniens concedere eam fuisse mentitam officiose genti suae, sed perniciose illi cuius mortem intendebat; ista tamen officiositas praefertur illi perniciositati, quia bonum reipublicae maxime colentis deum praefertur bono temporali privatae personae maxime infidelis. Doch erscheint es Duns unsicher, ob Judith von aller Sünde frei blieb, denn ihre Absicht in Bezug auf Holofernes schloss ein velle alium velle peccare mortaliter in sich, und das ist Todsünde. Wenn Judith also von der Kirche gerühmt wird, so bezieht sich das auf ihre religiositas, nicht aber alle annexa derselben (ib. 15).

3. Von der Lüge geht Duns über zur Simulatio. Dieselbe fasst folgende Formen in sich. Jemand sucht durch Gebete und Kniebeugungen den (falschen) Eindruck hervorzurufen, als wenn er fromm wäre. Das ist die Sünde der Heuchelei oder hypocrisis. Oder jemand kann sich dadurch verstellen, dass er Sünden, die in ihm sind, verbirgt, indem er äussere Geberden und Formen anwendet, die auf das Nichtvorhandensein jener Sünden weisen; oder indem er doch die Formen unterdrückt, die auf ihr Vorhandensein schliessen liessen. Letzteres wäre keine Sünde, ja geradezu löblich, da es keine fromme That ist, wenn man die Sünde im Innern auch nach Aussen hin offenbar macht. Ersteres dagegen, also wenn etwa ein Wollüstling zum Zeichen seiner Reinheit ausspiee, wenn von Weibern geredet wird, wäre die Sünde der Heuchelei. Dagegen wird dies Urteil nicht von indifferenten Dingen gelten. Schwitzen gilt als Zeichen der Ermüdung durch Anstrengung, den Speichel in den Bart laufen lassen als Zeichen der furia. Und doch heuchelt niemand, der schwitzt, ohne müde zu sein, und Schaum vor dem Mund hat, ohne wahnsinnig zu sein (16 f.).

---

[1]) Diese von Duns mit einem dicitur eingeführte und widerlegte Auffassung hat Pluzanski Duns selbst zugeschrieben (Essai sur la philos. de D. Scot. p. 278). Die Mentalreservation, die hier von Duns gelehrt sein soll, ist also von ihm vielmehr zurückgewiesen.

4. Endlich wird vom Eid und Meineid geredet.

Da die Menschen lügen, hat Gott den Eid eingesetzt als modus asserendi dicta adducendo alium in testem qui est verax et sciens, qui nec fallere nec falli potest, nämlich Gott (III dist. 38 quaest. un. § 2). Der Eid kann sich auf Vergangenes und Zukünftiges beziehen (assertorischer und promissorischer Eid), jener wird iuramentum, dieser obligatio genannt (§ 9). An sich müsste der Eid bei Gott als grösster Eid gelten, da aber per deum im gewöhnlichen Leben communiter et leviter et frequenter sine deliberatione geschworen wird, lässt die Kirche die Eide feierlich bei dem Evangelium und unter gehöriger deliberatio vollziehen. Nur wer hiebei einen Meineid thut, wird „infam“, denn er begeht ein crimen publicum und wird als violator fidei angesehen und deshalb rationabiliter für „infam“ erklärt (ib. 13).

Die ethische Frage ist nun zunächst die, ob jeder Meineid eine Sünde ist? Dagegen kann man sagen, dass jemand etwas Unrechtes zu thun geschworen haben kann und dass das doch durch den Eid nicht recht werden kann; oder dass die communes personae doch den ganzen Tag über pro nihilo bei Gott schwören etiam asserendo falsum. Es erscheint durum, das als Todsünde zu verwerfen. Nun heisst aber Schwören Gott zum Zeugen anrufen. Wenn man nun Gott anführt tanquam testem falsi oder tanquam ignorantem veritatem, so verstösst das gegen die gehörige Ehrerbietung. Also ist jedes falsche, auch das leichtsinnige Schwören, Todsünde (l. c. dist. 39 quaest. un. § 2).

5. Ist aber der Meineid nicht entschuldbar, wenn er mit indeliberatio [1]) erfolgte, oder wenn jemand das beschwor, was nach seiner opinio das Richtigere war? Zu ersterem pflege man zu sagen, dass einmalige periurium leve sei noch keine Todsünde, erst die Gewohnheit mache es dazu. Aber wie kann der erste Akt nicht Todsünde sein, wenn der aus ihm hervorgehende Habitus todsündhaft ist (§ 3)? Nun wird aber kein

---

[1]) Der mir vorliegende Text (Pariser Ausg. XV, 1004) liest: an deliberatio excuset a peccato mortali. Offenbar ist aber zu lesen: an indeliberatio etc., wie das Folgende zeigt.

Akt ethisch, d. h. meritorisch oder demeritorisch, wenn er nicht ein actus plene humanus ist. Zu einem solchen gehört aber die deliberatio, also ist ein periurium indeliberatum in keinem Fall als Todsünde anzusehen. Da indessen die Habitualität die Deliberation verkürzt, so könnte auch die zeitlich kürzeste Überlegung hinreichen, um den Meineid zur Todsünde zu machen. Nicht die Häufigkeit, sondern ob Deliberation da war oder nicht, entscheidet daher darüber, ob ein leichtfertiger Meineid Todsünde ist oder nicht (4). — Was die zweite Frage anbetrifft, so ist es Todsünde etwas als gewiss zu beschwören, wenn man es nur für wahrscheinlich hält. Man dürfe also nicht bei Gericht, wie oft geschehe, auf solche Eide die Sentenz, wohl gar ein Todesurteil bauen. Man sage auch nicht, dass der Staat solche Eide brauche, um die Bösen zu strafen, es könne auch Vergehen geben, die ultioni divinae zu überlassen sind (5). Weiss aber der Richter, dass der betreffende Eid nur auf credulitas und coniectura hin geschah, so ist es keine Todsünde, diesen Eid abzulegen, aber der Richter darf nach ihm nicht das Urteil fällen. — Unter diesem Gesichtspunkt seien auch die Eide zu beurteilen, die abgelegt werden bezüglich der Würdigkeit einer Person zu einem ordo, zum magisterium an einer Universität oder zur praelatio in einem Orden. Man beschwöre, dass der Betreffende würdig sei, sofern man von seiner Unwürdigkeit nichts wisse (6 f.).

6. Duns wendet sich weiter dem Meineid unter dem Gesichtspunkt des Assertorischen und Promissorischen zu. Von ersterem ist nichts was über das bisher Dargelegte hinausginge, zu sagen. Der promissorische Meineid kann eingeteilt werden in periurium dolosum, incautum, coactum. Es ist dolos, wenn der Schwörende bei seinem Schwur intendit oppositum. Das ist eine Todsünde, da er Gott zum Zeugen von etwas Nichtgewolltem anruft. Aber dieser Schwur verpflichtet ihn zu nichts, da niemand in Privatsachen zu etwas, was er nicht will, verpflichtet ist. Aber einen Vorteil hat er davon nicht, da es jedenfalls schwerer ist eine Todsünde zu tragen als das, was er zu thun beschwor, falls er auch unabhängig von seinem Eide dazu verpflichtet war, zu erfüllen (§ 10). — Der unvorsichtige Meineid erstreckt sich 1) auf sittlich Unerlaubtes

wie Mord oder Ehebruch. Er darf natürlich nicht erfüllt werden. Er ist aber immer Todsünde, man habe nun das Beschworene thun wollen oder nicht, denn in letzterem Fall wäre es Beleidigung Gottes, in ersterem gilt: velle peccare mortaliter est peccare mortaliter. — Dieser Meineid tritt 2) ein, wo man etwas eidlich verspricht, was man wohl versprechen, aber nicht unter Eid versprechen darf. Also darf man z. B. nicht abschwören die opera perfectionis, denn dadurch bezeugt man das fixum velle nunquam faciendi opera perfectionis. Indem man sich aber hiemit fest vorsetzt eventuell der motio spiritus sancti zu widerstreben, ist es eine Todsünde (11). — 3) Jemand schwört was er glaubt halten zu können, was zu halten er aber in Wirklichkeit ausser stande ist. Kann er es irgend thun, so soll er seinen Eid halten, wenn nicht: excusatur in favorem (12).

Über den erzwungenen Eid wird nichts gesagt. Es gebe darüber opiniones, zu deren Studium Duns durch ein „Quaere" auffordert.

Nimmt man aber einen promissorischen Eid an, auf welchen die entwickelten Bedingungen nicht Anwendung finden, so verpflichtet derselbe den Schwörenden nur, nie das Entgegengesetzte von dem, was er beschworen, zu wollen; dabei kann er die Erfüllung rationabiliter hinausschieben; zur Todsünde käme es erst, wenn er es überhaupt nicht mehr erfüllen wollte. Denn jetzt erst würde er Gott zum testis falsi herabwürdigen (§ 12). Die sittliche Schlauheit dieser Erörterung läuft wieder auf die Kunst heraus, der Sünde nahezukommen, ohne der Todsünde zu verfallen.

7. Zum Schluss sei hervorgehoben, dass Duns für die sittlichen Gefahren des Eides ein gesundes Gefühl gehabt hat. Der Meineid enthalte sowohl eine Verfehlung gegen die erste als gegen die zweite Tafel in sich, sofern man durch die Lüge den Nächsten schädige, durch die Eidesform derselben wider die Ehrerbietung gegen Gott verstosse. Umsomehr müsse man sich vor dem häufigen und leichtfertigen Schwören hüten: Periculum igitur est habere frequenter iuramentum in ore, quia in multis sermonibus sine iuramento non peccaret, ubi addito iuramento peccat, et graviter si fiat ex deliberatione; propter quod utile est illud Matth. 5 sit sermo vester: est est, non non.

Siebentes Kapitel.

Die geschichtliche Stellung des Duns Scotus.

1. Die Standpunkte der Vergangenheit.

1. Je umfassender die geistige Bedeutung eines Mannes ist, desto weiter hat sein Darsteller den Rahmen zu spannen, in den sein Bild gestellt werden soll. Man behauptet nicht zu viel, wenn man der Philosophie und Theologie des Duns eine weltgeschichtliche Bedeutung zuschreibt. Für die innersten Triebe der mittelalterlichen Religion hat er vielfach den zutreffendsten Ausdruck gefunden; er hat Ideen fortgesponnen, die bis in die Ursprünge des Christentums zurückreichen, und er hat Urteile ausgesprochen, die für das reformatorische Denken von Belang wurden. Damit ist der Umfang des Rahmens bezeichnet, den wir um das Bild des Duns Scotus legen wollen. Die Bedeutung und Stellung seiner Ideen ist an dem ganzen Verlauf der Dogmengeschichte zu bemessen.

2. Der Gegensatz zwischen der philosophischen Weltanschauung der Hellenen und dem Christentum ist nicht zuhöchst als Verschiedenheit der „Lehren“ und Anschauungen zu beurteilen, sondern er fasst eine differente praktische Seelenstellung in sich. Trotz der Unterschiede im einzelnen sind Plato und Aristoteles einig in der Grundanschauung, in der Stellung der Seele zur Welt. Der geistige Kosmos der ewigen Ideen spiegelt sich wieder in dem Geschehen dieser Welt. Die sinnliche Welt in stetem Fluss der Bewegung begriffen, ist nur wechselnde Erscheinung

der wirklichen und wahren, d. h. der intelligibeln Welt. Die intellektuelle theoretische Anschauung der Ideen ist Glück, Seligkeit und Ziel. So Plato. Und Aristoteles sieht in dem Werden, dem Entstehen und Vergehen dieser Welt die Offenbarung einer ewigen Welt der Formen. Der grosse Forscher hat in hervorragender Weise den Sinn für das Empirische bewährt, er hat angeleitet, aus den Wahrnehmungen der Sinne sichere Begriffe zu bilden. Aber trotzdem blieb auch für ihn das Wertvolle in der Welt das Allgemeine, das gedankenmässig erfasst wird. Hinter der wirklichen Welt liegt die Welt der Wahrheit. Sie ist Gegenstand der Wissenschaft. Die Metaphysik stellt diese ewige Welt dar. Zwar wird Platos Ideenlehre scharf kritisiert und verworfen, denn seine „Ideen" seien nur transcendente Doppelgänger zu den sinnlichen Erscheinungen (*αἰσϑητὰ ἀΐδια*). Was aber Plato eigentlich wollte, nämlich der Wissenschaft zugängliche geistige — von der Materie unabhängige — Grössen zu reservieren, das meint Aristoteles besser zu erreichen durch die Unterscheidung von Stoff (*ὕλη*) und Form (*εἶδος*). Die gestaltlose passive Materie und die gestaltende aktive Form, die *δύναμις* und die *ἐνέργεια* vereinigen sich in dem Wirklichen, wie Leib und Seele.

Das ist der grosse Gegensatz des Daseins, der alles Werden bedingt. Als äusserste Endpunkte des Gegensatzes stehen schliesslich einander gegenüber die *πρώτη ὕλη* als die absolut formlose Potenzialität und das *πρῶτον εἶδος* als die absolut stofflose schlechthinige Aktivität. Es ist Gott als das *πρῶτον κινοῦν*, die schlechthin aktive intelligible Ursache der Welt, wie Aristoteles es im 12. Buch der Metaphysik eingehend ausführt. So bietet die Natur die Fülle von Kräften und Möglichkeiten dar, aus welcher wie aus einem unerschöpflichen Urgrunde immer neue Erscheinungen emporsteigen.

Aber der Gottesgedanke, auf den wir damit geführt sind, unterscheidet sich doch, so sicher er auf Thomas und Duns Theologie eingewirkt hat (vgl. oben S. 169), auf das deutlichste von dem Gedanken dieser Männer. Der Gott des Aristoteles ist die *νόησις νοήσεως*, der sich selbst erkennende absolute Geist, der lebt in der theoretischen Schauung, nicht im aktiven Wollen oder Handeln, schlösse das doch die Unvollkommenheit un-

erreichter Zwecke in sich. Von diesem Gedanken unterscheidet sich scharf der wollend und handelnd als pure Aktivität sich darlebende Gott der mittelalterlichen Theologen. — Aber mehr noch interessiert uns in unserem Zusammenhang ein anderes. Auch nach Aristoteles erreicht der menschliche Geist die Höhe seiner Bethätigung in der theoretischen Erkenntnis der Welt intelligibler Formen oder der Metaphysik. Demgemäss wird dann auch die höchste Glückseligkeit zwar nicht als Unthätigkeit bezeichnet, wohl aber — dem Vorbild der Götter gemäss — als theoretische oder beschauliche Thätigkeit. *Ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τις ἐστὶν ἐνέργεια καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη· τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι, πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεὼν αὐτοῖς;* man kann ihnen doch nicht Handel und Wandel, Tapferkeit, Freigebigkeit etc. nachsagen! Dann bleibt für die Götter nur die *θεωρία* nach. Dasselbe gilt von den Menschen, sofern sie das höchste Glück erlangen: *τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει..· ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν* (Aristotel. Ethic. Nicom. X, 8 fin. cf. Metaph. XII, 7).

Dieser eigentümlichen Bestimmung der Weltstellung des Menschen korrespondiert nun der Zustand der Willenslehre bei den Griechen. Die Auffassung spricht sich prägnant aus in dem Satz des Sokrates: *ἡ ἀρετὴ ἐπιστήμη.* Mit der Stellungnahme der Vernunft ist auch die Willensstellung gegeben. Dem Urteil korrespondiert immer die That. Es ist lehrreich, den Anfang des dritten Buches der Nikomachischen Ethik zu lesen. Die sittliche Handlung ist etwas Freiwilliges. Das heisst, sie entstammt einer *προαίρεσις*, die ihrerseits ein Resultat der Überlegungen (*βουλεύεσθαι*) ist: *τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν.* Die Überlegung und der Vorsatz oder Entschluss entscheiden über das Wollen: *ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν* (l. c. III, 5 fin.). Das Handeln ist frei, sofern es überlegt und beschlossen ist (III, 7 in.), und das Überlegte und Beschlossene wird in Handeln umgesetzt. Nicht eigentlich um W i l l e n s f r e i h e i t handelt es sich in diesen Gedanken, sondern um U r t e i l s f r e i h e i t.

Liberum arbitrium im eigentlichen Sinn, nicht eigentlich libera voluntas ist die Hauptsache.[1]) Der Wille folgt immer den Urteilen und Erwägungen der praktischen Vernunft. Der Primat des Intellekts im Menschen wird als selbstverständlich angesehen. Dabei ist es dann auch in der Christenheit, zumal der griechischen, auf lange hinaus geblieben. Für die sittliche Unfreiheit des Willens hat man von diesen Voraussetzungen aus kein Verständnis gewinnen können, wie man etwa an den Apologeten und Origenes sehen kann. Erst Augustin vermochte von seinem neuen Willensbegriff aus hierin einen Umschwung herbeizuführen.

So ist die Vernunft die Gebieterin in der Burg der Seele. Das Denken ist die höchste Funktion des Geistes. Dem Denken korrespondiert aber der intelligible Kosmos der Metaphysik. Der Geist ruht aus in der Epoptie der Begriffswelt. Ein geniessender Zuschauer der grossen Weltdramas ist der Mensch, nicht als mithandelnde Person des Dramas kommt er in Betracht. Darin besteht sein gottähnliches Wesen.

Man kann den Bann dieser Grundstellung an den verschiedenen Gebieten des Lebens nachweisen. Der Harmonie des hellenischen Geistes fehlte es nicht an der Lust am Schaffen. Aber dieser Hang war merkwürdig beschränkt, er ging nie in das Grosse; der Hellene will die Welt nicht wandeln, sondern dem persönlichen Darstellungstriebe Genüge verschaffen. Er kennt kein geschichtliches Werden, keine grosse Zukunft und deshalb auch keine grosse Kraft. Besonders ist es von Interesse dies an den Anschauungen von der Gesellschaft und dem Staat sich bestätigen zu sehen.[2]) Das Naturrecht mit seiner Vertragstheorie ist nichts anderes als die abstrakt metaphysische Auffassung der sozialen Menschheit. Man kann hier mit Nutzen den „Staat“ Platos mit Augustins „Gottesstaat“ vergleichen,[3]) um den Wandel im Verständnis des geschichtlichen Elementes

---

[1]) Für die Geschichte der Lehre von der Willensfreiheit ist dieser Unterschied von grosser Bedeutung.

[2]) Vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaft I (1883) S. 271 ff.

[3]) Auch in Hinsicht der Doppelheit der Tendenz und der Mittel, die durch beide Werke geht.

in der christlichen und vorchristlichen Zeit sich anschaulich zu machen.

3. Es muss für unseren Zweck genügen auf diese Schranke der hellenischen Bildung hingewiesen zu haben. Die Stoa und später der Neuplatonismus haben den Kultus der Metaphysik und die Verherrlichung der weltflüchtigen Epoptie nur gesteigert. Sie haben die Bedeutung des Positiven und Einzelnen immer mehr untergraben, auch dann, wenn sie in ihm die Gleichnisse der oberen Welt meinten aufzeigen zu können.[1])

Die „Fülle der Zeiten“ ist nicht zuletzt hiedurch bedingt. Man schrie nach Positivem und grub nach ihm mit gieriger Hand in dem Schutt veralteter Superstitionen. Und man begehrte mit heissem Gefühl nach Idealen, für die man etwas thun und wollen könnte. Nicht nach den Aufgaben des Tages, nach politischer That und Macht ging das Sehnen, sondern nach einem Grossen und Letzten, das zur That aufruft und die geringe Thatenfolge des Lebens adelt durch ewigen Wert und reale Beziehung zum Höchsten. Man idealisierte die römische Herrschaft zur Idealwelt, man flocht dem gebietenden Imperator den Kranz der Gottheit, man träumte von der freien Menschheit als dem Weltzweck. Aber die Göttergeschichten der Vorzeit zerfielen vor der Metaphysik der Aufgeklärten, und

[1]) Vgl. auch das Urteil von Eucken über die „Grösse und die Grenze des Altertums“ (Lebensanschauungen der grossen Denker, 3. Aufl. 1899, S. 136): „Die enge Verbindung von Wahrheit und Schönheit, von durchdringendem Erkennen und künstlerischem Schaffen, welche alle griechische Arbeit auszeichnet, erschien auch in den Lebensanschauungen. Ihr tiefster Zug ist das Aufsuchen eines Wesenhaften, das dem Leben einen sicheren Halt und eine unwandelbare Ruhe gewährt, und das zugleich das Chaos der ersten Erscheinung in einen herrlichen Kosmos verwandelt. Die Anschauung der alles durchdringenden Vernunft, die Vergegenwärtigung der grossen Weltordnung mit ihrer vollendeten Harmonie, die Freude an der „ewigen Zier“ wird zur Höhe des Lebens. Unser Thun hat dabei nichts umzuwandeln, sondern nur die vorhandene Wirklichkeit anzueignen .... Dem griechischen Leben versank die sichtbare Gegenwart der Vernunft; mit um so grösserer Energie suchte die Philosophie eine unsichtbare festzuhalten. Aber sie musste dafür immer grössere, immer gewaltsamere Anstrengungen aufbieten, immer ferner rückte jene Welt des Wesens und der Schönheit, immer mehr verloren die Ideen einen anschaulichen Inhalt, immer leerer wurde das menschliche Dasein.“

das römische Imperium bot nicht den Spielraum, in dem die wollende Seele die Kraft und den Drang zur höchsten That ausleben konnte.

Die Seele zog durch die Welt. Aber die arme Seele fand nicht was sie glauben konnte und kein Ziel, an dem das Lieben sich erschöpfen konnte. Jenes tiefste Rezeptive im Menschen, das Leben und Nahrung zieht aus der Macht eines persönlichen Lebens, aus geistiger Autorität, blieb unbefriedigt. Die freie Seele findet nicht die Norm ihres Daseins an dem Naturzusammenhang und seinen Gesetzen resp. an den letztere bejahenden „Instinkten". Die Norm der Bethätigung, nach der sie ringt, bietet ihr nur das freie persönliche Leben, das eine freie persönliche Bejahung zulässt. Es ist die Autorität als freie lebendige Macht. Und jene höchste Aktivität der Seele, die nur ruht in dem Grössten, das die höchste Anspannung aller ihrer Kraft dauernd erfordert — denn nur dieser Zweck erweist sich als der natürlichen Ausrüstung proportional —, ermangelte des Zieles. Nicht die Zauberwelt der Metaphysik und nicht die Symbole der Vergangenheit bot jenes; und in den Träumen von Idealstaaten oder dem Dienst des Tages mit den kurzen Schritten zum Zweck fand man dieses nicht. Es war jener Zustand eingetreten, da Religion und Leben, Formel und Form die Natur des Menschen drücken und beengen. Die Empfindung der Unnatur, der Unmöglichkeit des Bestehenden geht immer den grossen Wendepunkten in der Geschichte der Menschheit voran. Man kann dabei an das Paradoxon von der anima naturaliter christiana denken. — Das war die „Fülle der Zeiten", der grösste Umschwung in der menschlichen Geschichte, nicht nur auf dem Boden der Religion, sondern auch der Kultur, der gesamten Geistesgeschichte und Seelenstellung: das Ende der „Götter Griechenlands".

4. Das Christentum hat die Zeiten von einander geschieden. In der Person Jesu Christi empfand man die Offenbarung Gottes, das „Wort", das „hervorging aus dem Schweigen", „den untrüglichen Mund Gottes".[1] Aber mit dem

---

[1]) Zu Joh. 1, 1 vgl. Hebr. 1, 1 u. Ignat. Magnes. 8, 2; 9, 2 Roman. 8, 2.

Wort verbunden war das Licht und das Leben. Die Gedanken von dem, den man „Logos“ nannte, hatten ursprünglich wenig mit den antiken Ideen gemein. Nicht eine spekulative Idee oder ein Äon der metaphysischen Überwelt wurde in ihm kund. Der Gott, dessen Offenbarung man in ihm empfand, war der waltende Herr, der einst Israel aus Ägypten, dem Diensthause geführt hat — immer wieder klingt dies Grundfaktum hervor aus der israelitischen Gottesbetrachtung —, der Gott, der grosse Thaten thut, der den Wandel der Geschichte, des Himmels und seiner Kräfte, der Erde mit ihren Bergen und Thälern verheissen hat. Die Gottheit war bisher welthaft, sei es, dass man sie als personifizierte Naturkraft dachte, sei es, dass man sie als abstrakte metaphysische Grösse, als Schatten gleichsam der Welt sich vorstellte. Erst im Christentum ist der Begriff vom schlechthin weltfreien und weltmächtigen persönlichen und lebendigen Gott gebildet werden, indem man seine geistige Macht erlebte und empfand. — Die „Königsherrschaft“ dieses Gottes will Jesus in Ausübung bringen. Darum war er zuhöchst seinen Anhängern nicht der Lehrer oder der Gesetzgeber, sondern der „Herr“. Die *βασιλεία* und der *κύριος* sind korrelate Begriffe.

Auf eine umgrenzte positive Erscheinung, auf ein persönliches Leben, aus dem der ganze unwiderstehliche Zauber einfacher Wahrheit und ungezwungener Kraft hervorleuchtete, war die Menschheit gewiesen. In diesem Leben empfand man das göttliche Leben. Hier war das Höchste, das man gesucht hatte; der „Herr“ mit seiner allmächtigen, die Herzen wandelnden Kraft, die Autorität, die sich den inwendigen Menschen erschliesst und unterwirft. Und der, von dem diese Wirkungen ausgingen, war nicht Idee und Metaphysik, sondern Wille und Kraft, persönliches Leben. Dies war doch offenbar das Empfinden, auf dessen Erzeugung in den Jüngern Christus hinarbeitete. Nicht „lehren“ wollte er sie, sondern die Herrschaft Gottes an ihnen ausüben, ihre höchste und einzige Autorität werden. Das ist das Absehen, wenn er „Nachfolge“ — der ursprüngliche Sinn des Begriffes unterscheidet sich von dem heute bräuchlichen — fordert. Und erst von hier aus vermag man die Bedeutung der eschatologischen Reden Jesu

zu verstehen.[1]) Das Einzelne mag immerhin unserem Geschlecht fremdartig geworden sein, die Tendenz dürfen wir uns dadurch nicht verhüllen lassen: Jesus ist der Herr der Geschichte und der Welt. Nur die Anwendungen und den Widerhall dieser Gedanken haben wir in jenen Worten der Apostel zu erblicken, welche die Einwohnung des „Herrn“ in uns, die Leitung der Seele durch ihn schildern: „Ich lebe, doch nun nicht ich, Christus lebt in mir“, oder in dem uralten Bekenntnis 1 Kor. 12, 3: „Herr ist Jesus“, oder in dem Grusswort einer versinkenden Welt an die Morgenröte des ewigen Tages: „Ja, komm Herr Jesu!“

Man muss unsere kleinlichen schulmeisterlichen „christologischen“ Kategorien und die steife Pedanterie, die über unser eigen Konterfei hinaus keinem Menschensohn die Bahn freigeben mag, abzustreifen fähig sein, um die ganze Wucht und Kraft der Person Jesu, wie sie an dem Wendepunkt der Weltgeschichte wirksam war, zu empfinden. Gemessen an den Wirkungen dieses Lebens, erscheint kein Zug in ihm als zu hoch gegriffen.

Versuchen wir die wesentlichsten derselben, sofern sie in diesem Zusammenhang in Betracht kommen, zusammenzustellen. 1) Die Menschheit erlebt in Christo die Gedanken, dass Gott geistige Kraft, allmächtiger Wille, höchste Autorität ist, dass er die Geschichte leitet und der Herr der Welt ist. Nicht eine Idee, sondern eine geistige Person ist das Höchste; nicht das Denken bestimmt ihr Wesen, sondern der Wille. — 2) Dies gilt folgerichtig auch von der menschlichen Person, auch dieser Begriff erfährt eine Umbildung. Schon die alttestamentliche Anschauung erblickte die höchste Leistung des geistigen Lebens in der Willensthat der Liebe zu Gott. Indem das Christentum unlöslich gebunden war an die Anschauung der Willensenergie im persönlichen Leben Jesu, und indem die Forderung, die dies Leben an den einzelnen richtete, durch den Willen bejaht werden soll, hat auch die christliche Auffassung den Willen zur beherrschenden Funktion des Geistes erhoben. — 3) So

[1]) Die eschatologischen Reden sind das wichtigste und entscheidende Zeugnis für das „Selbstbewusstsein Jesu“.

wenig Christus eine „Idee" war, wie etwa der „Logos" der Antike, so wenig war die Vereinigung mit seiner Person durch die Intellektion zu erreichen. Neue psychologische Kategorien mussten gefunden werden. Das Erleben, die Empfindung und Erfahrung, die persönliche Gewissheit kommen in den Vordergrund. Nicht der Gedanke, sondern der Glaube erscheint als das Organ zur Ergreifung des Höchsten. Dem Glauben korrespondiert die lebendige geistige Autorität. An dem Erlebnis der überwältigenden Autorität der Person Jesu hat die Menschheit nicht nur was es mit der Persönlichkeit auf sich hat, zu erleben bekommen, sondern auch den Gedanken des Glaubens — dies Wort im tiefsten psychologischen Sinn genommen — erfassen lernen. — 4) In dem Mass aber, als eine feinere und reichere Auffassung des persönlichen Lebens erworben wurde, steigerte sich das Gefühl für das Recht der Individualität und den Wert der Einzelseele; ebenso aber auch das Bewusstsein für die Verantwortlichkeit der Seele für sich selbst. Damit gewinnt auch der Gedanke der Willensfreiheit eine neue Nüance. Der Wille wird ein selbständiger Faktor, die Einsichten der praktischen Vernunft bestimmen ihn nicht eo ipso. Die Willensstellung korrespondiert nicht immer dem Gleichgewicht der Werte der praktischen Vernunft. Man fängt an zu verstehen, dass und wie der Mensch nicht nur wider besseres Verstehen, sondern auch wider sein besseres Streben, ja Wollen, wollen und handeln kann (Röm. 7, 18. 19). Die religiösen Ideen von der Sünde und Schuld haben auch die Psychologie bereichert. Das liberum arbitrium wird übertroffen durch das Verständnis der psychologischen Selbständigkeit des Willens. — 5) Die göttliche Herrschaft, die Christus ausübt, verbindet alle diejenigen, welche ihr unterworfen werden und sich ihr unterwerfen, in dem gemeinsamen Wollen der Durchsetzung dieser Herrschaft. Deshalb gewinnt die Menschheit an dem Ergebnis der Herrschaft Christi nicht bloss religiöse Befriedigung, sondern auch ein den Willen zum höchsten Mass der Aktivität anreizendes Ideal. Die Herrschaft Gottes befähigt uns und treibt uns an zum Wollen des Reiches Gottes. Indem aber diese Vorstellung vom Reich Gottes das ganze persönliche Leben sowie den gesamten vorstellbaren Spielraum

des geschichtlichen Werdens in der Welt unter sich stellt und beherrscht, ergibt sich, dass sie der ganzen Menschheit, bezw. allen einzelnen Anhängern Christi das höchstmögliche Mass natürlicher Kraftentfaltung und Willensanspannung auferlegt. Wie dadurch einerseits einem wesentlichen Bedürfnis des Willens in der Menschheit genügt ist,[1]) so ergibt sich weiter von diesem Gedanken her die Verklärung jedes einzelnen Dinges und Handelns vermöge der Beziehung auf jenen letzten Zweck. Die Umwandlung der Anschauungen von der Arbeit und dem Beruf hat hier eine ihrer Wurzeln; sonst hat die ganze Veränderung der Anschauung vom Menschen hiezu, wie leicht ersichtlich, mit beigetragen.[2]) Endlich aber ergibt sich aus dieser Zweckstellung die Stimmung der Freiheit und der Sicherheit in der Welt, die — trotz der Sünde und der Mächte des Verderbens — diese Welt als Gotteswelt ansieht und im Wechsel der Geschicke die Überzeugung bewährt: „denen, die Gott lieb haben, müssen alle Dinge zum besten dienen", und „ist Gott für uns, wer mag wider uns sein"? — 6) Noch eins will in diesem Zusammenhang hervorgehoben sein. Der Gedanke der frei wollenden Person kombiniert mit der Zweckbeziehung alles Geschehens und Handelns auf ein höchstes Ziel organisiert das Leben der Menschheit zur G e s c h i c h t e. Das Alte Testament in seinem Zusammenhang mit dem Neuen, die Vorstellung von Weissagung und Erfüllung, die Vorstellung eines leitenden Zieles im Werden hat den Anlass zu der geschichtlichen Betrachtungsweise hergegeben. Die Propheten waren die ersten Lehrmeister der geschichtlichen Idee; an dem Bewusstsein des persönlichen freien Lebens und dem Weltzweck des göttlichen Willens hatte sie ihre ersten Elemente.

Das Christentum hat eine neue Weltstellung und Weltanschauung in die Menschheit eingeführt. Wir haben dieselbe

---

[1]) Ich kann hier diesen Gedanken so wenig als die übrigen Anschauungen dieses Abschnittes genauer durchführen. Ich bemerke nur, dass von hier aus der moralphilosophische Beweis für die Gemeingiltigkeit des Reiches Gottes als höchsten ethischen Zieles geführt werden kann.

[2]) Schon S c h l e i e r m a c h e r hat die feine Beobachtung gemacht, dass der Gedanke vom Reich Gottes der christlichen Frömmigkeit t e l e o l o g i s c h e Art verleihe.

soeben zu kennzeichnen versucht. Wenn in der antiken Menschheit, wie wir sahen, es schliesslich fehlte an einer lebendigen höchsten Autorität, sowie an einem letzten Strebeziel, so ist dieses wie jene von dem Christentum gebracht worden. Die Gestalt Jesu hat die göttliche Herrschaft als die höchste Autorität in den Herzen stabiliert und das Reich Gottes als letztes Ziel den Gemütern nahegebracht. An Jesus hat die Menschheit den Glauben als das Grundverhältnis zu Gott gefunden, und an der Idee des Reiches hat der Wille und die Liebesfähigkeit der Menschheit den Antrieb zu dem intensivesten und umfassendsten Grad ihrer möglichen Bethätigung empfangen. In die Gedanken des Glaubens und der Liebe kann man schliesslich die neue Stellung des Menschen, die das Christentum bewirkt hat, zusammenfassen.

Zerlegt man aber diese Formeln in ihre einzelnen Bestandteile und vergleicht diese mit den Elementen der antiken Weltanschauung, so muss geurteilt werden, dass das Christentum eine Befreiung und Erhöhung der menschlichen Natur war. Gewiss hat es, nicht anders als die Mehrzahl der Religionen der Menschheit, die Sinnlichkeit und die Natur des Menschen gemartert und zertreten. Aber das waren zufällige historische Tendenzen — sie hingen zudem deutlich mit antiken Ideen und Idealen zusammen —, die nicht das Prinzip bezeichnen. Es erweckt nicht viel Zuversicht zu der historischen Einsicht und Umsicht der betr. Schriftsteller, wenn man bis heute in der philosophischen Ethik nicht ganz selten der Fabel vom „finsteren Asketismus“ des Christentums begegnet. Nein, wie später die Reformation, so hat das Christentum auch bei seinem Eintritt in die Welt die Unnatur gebrochen und der Natur die Bahn geebnet.

5. In jeder weltgeschichtlichen Bewegung wirken sich zwei Bewegungsprinzipien aus. Das eine treibt vorwärts, das andere hält zurück. Aus den Gegenwirkungen dieser Prinzipien geht die wirkliche Geschichte hervor. Auch in der Geschichte des Christentums gelangten sie, sobald das Christentum eine feste historische Grösse wurde, zur Auswirkung. Daraus versteht sich einerseits die geschichtliche Notwendigkeit des Prozesses, den man als seine Verweltlichung, wenn man will auch „Helle-

nisierung", bezeichnen kann. Andererseits ergibt sich von hier aus der geschichtliche Massstab zur Bewertung aller Ereignisse und Lehren der Geschichte des Christentums. Mit anderen Worten der wirkliche Fortschritt in der Christenheit ist konform den ursprünglichen christlichen Anschauungen. Nicht um Identität von Formen und Formeln handelt es sich hiebei, sondern um die Gemeinsamkeit der religiösen Empfindung und der sittlichen Tendenz. Das ist der Sinn des reformatorischen Gedankens, dass nur das als christlich gelten dürfe, was den aus sich selbst interpretierten, d. h. genuin gedeuteten Urkunden des urchristlichen Lebens und Geistes entspricht. Das Christliche soll schriftgemäss, d. h. urchristlich sein.

In welcher Richtung ist die Abweichung von diesem Massstab erfolgt? Man kann auf die Herausbildung einer festen christlichen Lehre verweisen. Aber dass eine solche sich bildet, ist ebenso eine geschichtliche Notwendigkeit, wie dass sie ihre Formen aus den vorhandenen geistigen Organen eines Zeitalters entnimmt. Dass eine hellenisch gebildete Welt im Verständnis des Evangeliums „hellenisierte", war selbstverständlich. So bald man dachte, stellten sich die Begriffe Logos, Usia, Hypostasis etc. von selbst ein, und das war zunächst unverfänglich. Es war auch nicht zu vermeiden, dass man den neuen geistigen Erwerb in die Richtung der bisherigen Ziele rückte. Trotz des mächtigen Paradoxons von der „Thorheit" des Evangeliums, die aber „Kraft" ist (1. Kor. 1, 18), war es begreiflich, dass man das Evangelium als höchste Weisheit, als Entschleierung der tiefsten Geheimnisse, als Abschluss und Spitze der Pyramide der Metaphysik zu deuten begann. Und ebenso einleuchtend ist es, dass man das höchste geistige Ziel, das das ganze Leben umfassen sollte, immer einseitiger dorthin zu verlegen anfing, wo allerdings seine Wirklichkeit am wahrnehmbarsten war, in die katholische Kirche mit ihren Mitteln und Kräften; so empfing sie allmählich immer mehr die Dimensionen und Formen des Weltreiches. Mit alle dem vollzogen sich nur Vorgänge, die in analoger Weise die Einwurzelung jedes geistigen Erwerbes begleiten.

Und doch lag andererseits hierin die innere Möglichkeit des Rückschrittes begründet. Dieselbe Formel, die ursprünglich

das Ausdrucksmittel der neuen inneren Stellung war, drückt diese Stellung allmählich hinab auf das Niveau, in dessen Zusammenhang ihre (der Formel) Elemente gewachsen sind. Der lebendige Gott und der thatkräftige Logos, die man als Spitze der metaphysischen Pyramide dachte, konnten versteinert werden zu metaphysischen Formeln, zu himmlischen „Substanzen“ und ruhenden „Ideen“. Und damit musste sich notwendig die innere Stellung zu Gott und der Welt ändern. Ebenso konnte man das letzte Ziel immer näher und niedriger stecken, immer mehr vergessen, dass die kirchliche Ordnung und der hierarchische Komplex nur Mittel, nicht das Ziel selbst waren. Und dann war man wieder so weit, dass man das Himmlische anschauen und nach Irdischem streben konnte, d. h. man war in die alte Stellung zurückgeworfen. Freilich fast nirgends wurde diese als solche einfach wiederholt, ein Empfinden vom lebendigen Gott und eine Ahnung davon, dass „unser Staatswesen im Himmel ist“, blieb auch in der gröbsten Abstumpfung der christlichen Empfindung und bei den ärmlichsten Epigonen der Heroen des Evangeliums übrig. Einen Nachhall urchristlichen Empfindens kann man in den Spekulationen der syrischen Monophysiten ebenso, wie in den Schwärmereien der Mystiker und den Gedanken der Aufklärer wahrnehmen.

Man kann das katholische Christentum wie die Religion der Ketzer an der Antike messen, und sie steigen empor in das Riesengrosse: das „Neue“, nachdem „das Alte vergangen“. Und man kann sie am Evangelium messen, und sie sinken rapid herab unter das Normalmass: die verweltlichte Kirche, fremde Spekulationen. Das ist der doppelte Massstab, der hinlänglich die Schwankungen auf diesem Gebiet erklärt, und der beide Urteile begründet, sowohl das eine, dass ein neues Zeitalter mit dem Christentum angegangen ist, als das andere, dass man dies Zeitalter tadelt, weil es in das Alte zurückgefallen war.

Wir haben hier nach dem zweiten der genannten Gesichtspunkte zu rechnen. Wenn das Christentum die Menschheit dadurch wandelte, dass es den Glauben und die Liebe brachte, dann ist alles für Rückschritt zu erachten, was Glauben und Liebe hemmte. Der Glaube brauchte den nahen Gott, den man erlebt und empfindet; die Liebe oder der Wille brauchten

das ferne Ziel, an das nur die ausgespannte Kraft heranreicht. Aber aller Rückschritt in der Religion ist dadurch bedingt, dass man Gott in die Ferne der Spekulation, an den Horizont des Wirklichen, in die Metaphysik verweist, und dass man das Strebeziel des Willens nah und näher, in das Irdische und Gemeine hineinrückt. Und nun wird die Seele wieder arm und zieht aus zu suchen den fernen unbekannten Gott und leidet unter den nahen Zielen, die ihr die Kraft nicht auslösen.

Ich brauche nicht zu zeigen, dass und wie die dargelegten Ideen auf das Verhältnis des katholischen Christentums zu der christlichen Urzeit passen. Die Abstraktionen, die man um den Gottesgedanken spann, die Depotenzierung des lebendigen und gegenwärtigen Herrn zum Logoslehrer und Vorbild, die Herabstimmung der Zwecke und Stimmungen vom Himmel zur Erde, die eintrat nicht minder bei den sinnenfeindlichen Asketen als bei den in Furcht und Sicherheit der Kirche gehorsamenden Vulgärchristen mit ihren guten Werken und Verdiensten — dies alles lässt sich auf die bezeichneten Gesichtspunkte zurückführen, wie hier nicht weiter gezeigt werden kann.

Es ist höchst einseitig, wenn man die „Dogmen“ für diese Rückstände verantwortlich macht, oder auf sie den sogen. Hellenisierungsprozess konzentriert. Nicht um intellektuelle Missverständnisse handelt es sich hier, sondern um ein differentes Leben der Seele. Dass man in die psychische Stellung der Antike zu Gott und Welt zurückverfiel, das war der Schade. Daher kommt die „Hellenisierung“ weit klarer am Moralismus als an der Dogmenbildung zum Ausdruck, denn jener ist der Exponent einer besonderen inneren Stellung, diese entstammt einem unveräusserlichen Bedürfnis des Geistes und bleibt daher an sich indifferent gegen den uns beschäftigenden geschichtlichen Gegensatz.

6. Es ist die weltgeschichtliche Bedeutung Augustins, dass er den Prozess der Verweltlichung des Christentums gehemmt und die Seelenstellung der christlichen Religion in die Philosophie und Kultur eingeführt hat. Es war in dem wunderbaren Mann eine unerreichbare und unerschöpfliche Kraft persönlichen Lebens. „Wie ein ungebundenes mächtiges Naturelement war er durch die Welt gegangen, unaufgehalten von

konventionellen Einschränkungen, ein gewaltiger Mensch: er hatte immer gelebt was er gedacht hatte" (Dilthey, Einleitung in die Geisteswiss. I, 335). Er suchte die „Wahrheit" und die Schönheit, aber was eigentlich von Anfang an sein Inneres bewegte war ein anderes: es war der Hunger der Seele nach Glück, Leben, Seligkeit. Nicht der Kontemplation strebte dies wogende Gemüt zu, sondern der höchsten Anspannung aller Kraft der Seele. Aber der Mann mit dem gewaltigen Lebensdrang verfügte zugleich über eine Kraft der psychologischen Analyse ohne gleichen und über einen mächtig andringenden spekulativen Trieb.

So wusste er, was er in Ringen und Sehnen erlebt hatte, in grosse kühne Gedanken zu fassen und er verstand diese auszudrücken mit dem ganzen Zauber des Selbsterlebten, mit der Wucht der Wahrheit, hinter der ein Leben als Zeuge steht. Nicht der Intellekt ist es, der über das Geschick des Menschen entscheidet. Nicht der spekulative Trieb oder die metaphysische Erkenntnis ergreift das Leben und die Seligkeit, sondern der Wille.

Des Willens Art ist es aber selbst zu wollen. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis (Augustin de lib. arb. III, 3, 8; de civ. dei V, 10). Der Wille bestimmt das Denken zur Richtung auf die Objekte (de trin. XI, 2, 2). Er ist das für die Seele was die Schwere für die Körper ist, d. h. er bestimmt ihre Bewegung und Richtung (de civ. dei XI, 28, 1). Der Wille richtet sich frei auf das Böse oder das Gute. Nur von ihm hängt es ab, ob der Mensch böse oder gut ist (de lib. arb. I, 12, 26; de civ. dei XIV, 6). Das ist der böse Wille, der sich losreisst vom wahren Sein und dadurch nach aussen sich ausreckt, aber sein Innerstes von sich wirft: et quaesivi, quid esset iniquitas et non inveni substantiam, sed a summa substantia te deo detortae in infima voluntatis perversitatem, proicientis intima sua et tumescentis foras (Confess. VII, 16, 22). Er schmiedet die Kette der Lust um den Menschen, die zur Gewohnheit und dann zur Notwendigkeit wird: quippe ex voluntate perversa facta est libido. Et dum servitur libidini, facta est consuetudo. Et dum consuetudini non resistitur, facta est

necessitas (ib. VIII, 5, 10). Der Wille, der sich der Lust der Welt hingibt, ist der Grund für alles Elend des Menschen, auch für die Verdunkelung des Intellekts (de civ. dei XXII, 22, 1). — Das ist daher die Erlösung, dass dem in seiner Lust erstorbenen und geknechteten Menschen ein neuer Wille, die Lust an Gott oder die Liebe „inspiriert“ wird (de spir. et litt. 25, 42; 4, 6; de corrept. et grat. 2, 3). Das ist der Entscheidungskampf in der Seele des Christen, dass zwei Willen mit einander ringen (Conf. VIII, 5, 10). Und das ist die Entscheidung, dass der Wille Gott hat und ihn nahe hat zu seliger Gemeinschaft: et non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus ... Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, parte assurgente cum alia parte cadente luctantem (Conf. XIII, 10, 19).

Der unruhige Trieb im Menschen, das Schwanken der Sehnsucht, der Drang nach der höchsten Lust ist befriedigt, indem der Wille das höchste Gut, Gott liebt. Aber Gott selbst inspirierte und schuf dies neue Wollen, indeclinabiliter et insuperabiliter leitet seine virtus den Willen (de corrept. et grat. 12, 38). Aber jetzt erst — das hat Augustin immer wieder betont — ist der Wille frei. Gottes Wirken schränkt die Freiheit nicht ein, sondern bewirkt sie erst (de spir. et litt. 30, 52). Man kann das als Selbsttäuschung tadeln, jedenfalls hat Augustin so gedacht oder empfunden.

7. Hier greift nun das zweite Element seiner religiösen Grundanschauung ein. Augustin hat einmal geschrieben, wenn er „Gott“ sage, denke er sich: magna et summa quaedam substantia, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem (in Joh. tract. I, 8). Die innersten Triebe seines religiösen Empfindens kommen in dieser Definition (vgl. zu ihr z. B. Rufin, Exposit. symboli 4) nicht zum Ausdruck. Der Gott, den er gefunden hatte, war nicht das qualitätslose absolute Sein, sondern war geistiger Wille, allmächtige Liebe. Man kann das persönliche Element in Augustins Gottesgedanken an den bekannten psychologischen Erklärungen der Trinität leicht aufzeigen und dabei die Bedeutung des Willens auch

für das persönliche Leben der Gottheit — seine Psychologie steckt zum guten Teil in der Trinitätslehre, wie Duns Erkenntnistheorie in der Engellehre — nachweisen. Aber hier handelt es sich um mehr. Der Gott, den die religiöse Erfahrung der Seele, den Augustins Bild von der Welt und ihrer Geschichte voraussetzt, ist nicht das ruhende Absolute, sondern ist planmässig wirkende Macht, die Kraft, die alles Sein und Werden schafft, der allmächtige Herr der Welt. In diesem streng aktiven Sinn der Schöpferkraft ist es zu verstehen, dass Gott Liebe ist. Erst unter diesem Gesichtspunkt empfängt die gewaltige Idee Augustins von der Prädestination ihr gebührendes Licht. Sie ist der absolute Wille des ewigen Herrn, der sich realisiert in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, durch Sünde und Tod, in Christi Wirken — er ist unser Führer zu Gott —, in der Entstehung und Ausbreitung der Kirche, in ihren Lehren und ihren Institutionen, durch Wort und Sakrament, bis hin zum letzten Gericht mit der Seligkeit und Verdammnis. Über alle Härten und Schrecken der Gegenwart, über alle Rätsel der Geschichte, über alle Äusserlichkeiten und Schäden der Kirche goss diese Idee ihr Licht. Es war doch alles schliesslich nur Ausdruck des ewigen Gotteswillens. Darum ist dann die gegenwärtige Kirche — mag es Schäden und praesciti in ihr in Fülle geben — das Reich Gottes. Der Gedanke der Prädestination, der alle irdischen Ordnungen als solche lockert, stabiliert sie wieder auf ewigem Grunde. Er macht alles Einzelne relativ, aber das Ganze wird absolut. Das „Positive" ist nichts, wenn man an seine irdischen Urheber denkt; und es ist alles, wenn man es sub specie aeternitatis betrachtet.

Man darf diese Gedanken spinnen, obwohl sie Augustin so nicht gesponnen hat. Er kam zu seinem Positivismus, weil er den gewaltigen Eindruck von der katholischen Kirche empfangen hatte; aber dass er diesem Eindruck erlag, das wird sich auf dem angedeuteten Wege erklären. Die Ordnungen der Kirche wurden ihm zu Offenbarungen des göttlichen Willens.

8. Wer den Zusammenhang der Gedankenwelt Augustins verstehen will, muss noch ein Weiteres in Erwägung ziehen. Der Wille oder die Liebe stellt die Beziehung des Subjekts

zum Objekt her. Er treibt die Seele an, die Bilder der Dinge zu bilden und in sich aufzunehmen. Quia in iis est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa (de trin. X, 8, 11). Das Gewollte muss also zunächst ein Bestandteil der Seele, ein Bekanntes werden: certe enim amari aliquid nisi notum non potest (ib. X, 1, 2). Aber die gewisse und sichere Erkenntnis ist nur die Selbsterkenntnis, die Erkenntnis der Dinge ist das Erkennen der Erkenntnis von ihnen. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit (ib. X, 3, 5)? Nur eines ist der Seele schlechthin gewiss und behauptet sich aller Skepsis der Akademiker gegenüber, das ist, dass sie lebt und wirkt, würde dies auch nur am Zweifel selbst empfunden. Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet, quae si non essent de ulla re dubitare non posset (ib. X, 10, 14). So schöpft gerade aus dem Zweifel selbst die Seele die Gewissheit ihrer Realität: ergo sum, si fallor (de civ. dei XI, 26). Ist sie aber eine Realität, so ist sie auch eine Substanz, und zwar eine Substanz, die ihrer selbst bewusst wird in der dreifachen Funktion des Denkens, Wollens und Erinnerns (de trin. X, 10, 16. 18).

Die Seele nimmt nun in sich auf und schaut in sich die Bilder der Dinge, die als solche ausserhalb ihrer bleiben. Vermöge der phantasia imaginaria denkt sie diese Dinge, nicht mit der Gewissheit der Selbsterkenntnis (ib. X, 10, 16; 5. 7. 8). Aber neben und über der sinnlichen Wahrnehmung und dem Phantasiebilde steht der sensus interior, der das Wesen der Dinge per intelligibilem speciem versteht (de civ. dei XI, 27, 2). Und dies führt auf eine neue Wendung. Nicht etwas Erworbenes, sondern etwas Angeborenes ist diese species intelligibilis, welche die Norm zur Beurteilung aller Grössen der sinnlichen Wahrnehmung ist. Es gehört nicht her, wie Augustin in seinen älteren philosophischen Schriften zeigt, wie der denkende

Geist in sich ein Gerüst formaler Massstäbe der „Wahrheit“ findet. Es hat Augustin immer hierüber hinaus fortgerissen zu dem intellegibeln Kosmos Platos, zur phantasievollen Anschauung des Ewigen. — Alles Irdische — so hören wir anderwärts — ist nur Abbildung ewiger und unwandelbarer Formen, die in Gottes Geist enthalten sind. Diese ewigen Formen oder die platonischen Ideen erkennt nur der Geist des Menschen, der von dem lumen intelligibile erleuchtet ist, und diese Anschauung der Ideen beseligt den Geist. Quod si hoc rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit, ut sit quidquid est quomodo est. Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a deo conditae omnia superat et deo proxima est, quando pura est eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes quarum visione fit beatissima (de quaest. octog. tribus 46, 2).

9. Das sind die Gedankenmassen, in denen der ringende Geist Augustins arbeitete. Es ist einerseits die urchristliche Stellung der Seele zu Gott und der Welt, die er theoretisch verarbeitet. Gott ist Herr, Wille, Liebe. In Christo wird die Liebesmacht Gottes offenbar und wirksam,[1]) zur Realisierung des vorzeitlichen Willensbeschlusses Gottes in einer Welt werdender wollender Menschen, in der Geschichte. So ist auch des Menschen Stellung zu Gott Willensstellung. Wer Gott liebt, in dem hat der Drang nach Leben Befriedigung gefunden. Cum enim te deum meum quaero, vitam beatam quaero; quaeram te, ut vivat anima mea (Confess. X, 20). So angesehen ist Gott das höchste Gut; das Interesse des Geistes erschöpft

---

[1]) Diese Seite in Christo Werk hat Augustin doch wohl im Vordergrund gestanden gegenüber der sühnenden Stellvertretung, vgl. Dogmengesch. I, 211. 304 Anm.

sich in der Erkenntnis des Gottes, dem seine Liebe gilt und seiner selbst, der diese Liebe gibt. Quid ergo scire vis, breviter ea collige. — Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnino.[1]) Und diese Beschränkung des Interesses ergibt sich aus dem Gedanken: nihil aliud a m o quam deum et animam. Hierhin zielt das Interesse, weil hierhin die Liebe (Soliloq. I, 2, 7). — Mit diesen Interessen verschmilzt aber — andererseits — der Platonismus Augustins, um es kurz zu bezeichnen. Gott ist der Urquell der Wahrheit und Schönheit, das ewige ruhende Sein, in dem urständen alle wechselnden Erscheinungen der sichtbaren Welt. Dies absolute Sein denkend ergreifen, die Realität der Ideen empfinden — das ist nun höchste Lust und Seligkeit des frommen Geistes.

Gerade in der wunderbaren Ineinandermengung dieser Ideenkreise liegt der Zauber, den Augustin auf seine Zeitgenossen und auf die Frommen und Theologen von anderthalb Jahrtausenden ausgeübt hat. Er hat den Lebensdrang und die straffe Willensstellung des Christentums verschmolzen mit den süssen Zauberklängen und den düsteren Schaudern der platonischen und neuplatonischen Metaphysik. Er hat schroffer als einer seiner Vorgänger das Eigenartige der christlichen Weltstellung betont, und er hat doch den Bund von Christentum und Antike eher gekräftigt als geschwächt. — Der Gott, den der Wille erstrebt, ist zunächst die Macht der Liebe. Aber die Phantasie krönt sie alsbald mit dem Zauberdiadem der Metaphysik; und nun funkelt und glänzt das Bild Gottes im Glanz unsagbarer Ideen und unnennbarer Vollkommenheit. Und die Seele, welche ausging für den Willen und die Liebe ein Ziel zu finden, findet es zwar, aber sie findet auch anderes, nämlich jenen Wechsel von Licht und Dunkelheit, von Freude und Schaudern, der ausgeht von dem Gott mit dem überlichten und darum dunkeln, dem unnennbaren und darum schrecklichen Diadem.

Zwei Auffassungen Gottes und zwei Auffassungen des Lebensinhaltes kreuzen sich in dieser Gedankenbildung. Man wird urteilen dürfen, dass für Augustin je länger, desto mehr

---

[1]) Auf diese Stelle verwies zuerst D i l t h e y a. a. O. I, 326.

die zweite gegen die erste zurückgetreten ist, oder dass die Willensstellung sein Denken immer kräftiger beherrscht hat. Aufgegeben ist der Hellenismus darum nicht. Und jener zweite Gedankenkomplex ist gerade die Brücke geworden, auf der die mystische Metaphysik in das Mittelalter einzog. — Doch man kann noch mehr sagen. Misst man die augustinische Kombination von der Welt als dem Verhältnis des geschaffenen Willens zu dem ungeschaffenen Willen an den urchristlichen Gedankentrieben, so ist auch hier die Differenz unverkennbar. So sehr sich Augustin müht, die rein geistige Art des Willens aufrecht zu erhalten, so sehr schimmert doch immer wieder eine andere Auffassung durch. Der Gott, der die geschaffene Liebe dem Willen einflösst und der Wille, der durch dies schöpferische Wunder in einen neuen gewandelt wird — sie behalten doch etwas von der Naturmacht und unpersönliche Züge an sich. Gott ist die Macht, die den neuen Willen schafft. Diese Formel schliesst nicht ein persönliches und geistiges Verhältnis in sich. Darum findet auch der evangelische Gedanke vom Glauben in diesem Gefüge keinen Platz. Glauben heisst auch bei Augustin nur die Anerkennung der christlichen Lehre; das religiöse Erleben des Menschen vollzieht sich nur in der Liebe, die Gott schenkte und die offenbar wird in einer langen Kette von Lebensempfindungen und sittlichen Thaten. Und bei letzterem setzen dann neue Gedankenformen an, die rechtlichen Kategorien, in denen das ältere lateinische Christentum die Religion vorstellte. Auch sie wurden angezogen, assimiliert und verklärt.

10. Wer sich an diese Hüllen und Hülsen der augustinischen Gedanken hält, der sieht leicht die Umrisse des mittelalterlichen Katholizismus aus ihnen hervorwachsen: Die scholastische Metaphysik und die Naturmystik, die Kirche und die guten Werke, die eingegossene Gnade und die Verdienste. Gott scheint wieder sehr weit im „Himmel“ zu sein, und das Ziel des sittlichen Lebens gar nah in Fasten und Almosen. Und doch, wer das alles als „Lehre“ Augustins vortrüge, verstünde Schale und Kern nicht von einander zu sondern. Schliesslich machte nicht der Platonismus und nicht der katholische Positivismus die Religion Augustins aus, sondern in dem

Empfinden und Erleben der Willensmacht droben und drunten war ihm der Spielraum der Religion gegeben. Hier ist das Schönste und Grösste in seinem Fühlen und Denken begründet. Aber hier liegt auch der eine Punkt, an dem sich der geistige Fortschritt des Augustinismus für mehr als ein Jahrtausend brechen sollte. Das sola gratia wurde so gefasst, dass es das sola fide nicht einschloss. Das heisst das Bedürfnis des Geistes nach persönlicher Erfahrung der Gottheit ward zurückgeschoben. Und dieser Punkt war es nun gerade, an dem alle jene fremden Elemente sich Bahn brachen, um in breitem Strom in das augustinische Gedankengefüge einzudringen.

Wir müssen hier natürlich auf die dogmengeschichtlichen Details verzichten. Es genügt, auf die geschichtlichen Kräfte in Augustins Gedankenwelt verwiesen zu haben. Augustin hat in die Kirche des Abendlandes die Wissenschaft im grossen Stil eingeführt, er hat ihr die griechische Metaphysik gebracht; aber er hat zugleich durch den Reichtum seiner religiösen Konzeptionen und seiner Lebensanschauung die Triebe zu neuer selbständiger Spekulation dem Abendland eingepflanzt. Augustin hat das alte abendländische Problem der salus animarum neu verstanden und es vertiefen und auseinanderlegen gelehrt vermöge einer neuen reichen und anregenden Psychologie. Augustin hat die Kunst, die positiven Formen zu konservieren, indem sie einen neuen Inhalt oder neue Beziehungen empfangen, mit Virtuosität gehandhabt und ist auch darin vorbildlich geworden; auch reformatorische Geister konnten kirchlich bleiben und an ihrer Kirchlichkeit stumpfte sich ihre reformatorische Kraft ab. Vor allem wegen dieser Neigung, die das Lebenswerk des grossen Mannes begleitet, ist er als der Vater des mittelalterlichen Katholizismus zu bezeichnen. Bedeutsamer als dies alles ist es aber, dass Augustin der abendländischen Kirche das Wesen der Religion erschlossen hat; nicht das Fürwahrhalten der Lehre, nicht die kirchliche Observanz und der Apparat rechtlicher Begriffe, sondern das innere Erleben, Erfahren, Empfinden ist die Religion.

2. Die Theologie des Mittelalters.

1. Wie diese Gedanken und Gesichtspunkte bei Augustin selbst in den mannigfachsten Kombinationen mit einander verschlungen, mit und gegen einander wirkend auftreten so erst recht in der durch Augustin bestimmten mittelalterlichen Theologie. Die Geschichte der mittelalterlichen Theologie ist die Geschichte des Augustinismus. In diesem Rahmen ist auch das Werk des Duns Scotus zu begreifen.

Die Herrschaft Augustins — neuplatonische Gedanken wirkten mit — brachte dem Mittelalter zunächst die ganze Welt ewiger Ideen und himmlischer Gestalten. Man rechnete wieder mit den ewigen Urbildern alles Seienden und erwartete sie in Gott zu schauen. Trotzdem war die Gottesanschauung eine lebhaftere und unmittelbarere als früher, auch wenn sie vielfach in mythologische Vorstellungen sich kleidete. Man empfand Gott als den waltenden Herrn, der die Geschicke der Welt leitete. Dazu kam das lebhaftere Verständnis für die menschliche Art Christi. Ein Bernhard und später Franz leiteten an dazu, in der Menschheit Jesu den Weg zur Gottheit zu finden. Die Gemeinschaft mit Gott sollte aber in der mystischen Anschauung erlebt werden. Der Gott, der straft und belohnt, der Gott, dessen Nähe man irgendwie physisch meinte empfinden zu können, erforderte doch eine andere innere Stellung als die blosse Anschauung der ewigen Usie samt den ihr immanenten Ideen; die einfachen und grossen Gedanken des Christentums von Gott waren umgebildet und eingeengt, aber sie lebten doch fort in der Frömmigkeit des Volkes und in den Empfindungen der Frommen. So sehr man abhängig war von den altlateinischen Rechtsschemata und von den hellenischen Ideen, so sehr lag doch ein gewisser Fortschritt vor in der Erkenntnis des lebendigen Gottes. In der Theologie trat derselbe zunächst am wenigsten hervor. Da blieb Gott die ferne ewige Substanz oder dann der ferne Getetzgeber und Richter. Man war zu sehr gebannt in die Vergangenheit, als dass man die Ahnungen der Seele hätte klar auszudrücken vermocht.

2. Dasselbe tritt dem Beobachter entgegen, wenn er die

aktive Bethätigung des religiösen Lebens studiert. Es handelt sich darum, die mancherlei Satzungen der Kirche zu beobachten. Als Ziel erscheint dabei immer die Förderung der Kirche. Die Kirche war das Reich Gottes, das irdische Himmelreich, dem es zur Vollendung nur an der Unsterblichkeit mangelte. Wie einst das römische Reich eingehüllt war in die Idee des Weltstaates, so wurde jetzt die römische Kirche mit göttlicher Autorität und ewigem Wert bekleidet. Man wusste immer mehr sie als himmlische Grösse, als göttlichen Staat sich vorzustellen. Ihre Leiter und ihre Institutionen, die positiven geschichtlichen Ergebnisse einer komplizierten Rechtsbildung rückten unter den Gesichtspunkt „göttlichen“ oder „natürlichen Rechts“. So sollte die einzelne Seele, die an die kirchlichen Ordnungen und an die Satzungen einer sehr äusserlichen Moral sich gebunden fühlte, hinweggetäuscht werden über die enge Umzäunung ihrer Bethätigung. Dem Trieb, an das höchste Ziel mit seinem Thun hinanzulangen, schien so Befriedigung gewährt zu sein. Wirkte doch jedes Verdienst ewigen „Lohn“, waren die Sakramente der Kirche und die kirchlich vorgeschriebenen Bethätigungen doch kräftig genug, nicht nur den Thätern oder Empfängern selbst, sondern auch bereits Verstorbenen den Himmel zu öffnen.

3. Unser *πολίτευμα* ist im Himmel, hat Paulus gesagt und die Apokalypse lässt die Werke ihren Thätern nachfolgen. Es ist wunderbar, wie gerade in die fremdartigsten Auswüchse des mittelalterlichen Christentums sich urchristliche Empfindungen hineinretten. Die asketische Imitatio Christi mit dem Zweck des Gottschauens, die Spekulationen auf die Vergeltung Gottes im Diesseits und Jenseits auf der einen Seite, und die Werke, mit denen wir den Himmel erwerben, durch die wir ewige Zwecke für uns und andere realisieren, auf der anderen Seite — beides ist ganz unevangelisch, aber in beidem spürt man einen Überrest der urchristlichen Seelenstellung. Soll man von einer corruptio optimi pessima reden, oder soll man die verschlungenen Pfade der Geschichte bewundern, die das Unnötigste zum Deckblatt des Nötigen, das Unevangelische zum Träger von Evangelium macht? Man hat ein Recht zu ersterem, denn was Glaube und Liebe ist, das ist durch diese Gedanken

nicht ausgedrückt und keine Kunst der Dialektik kann es ihnen abzwingen. Aber ist die schroffe Paradoxie von letzteren unverständlich? Der Zusammenhang der zwischen dem Gottesglauben Luthers und der mittelalterlichen Idee vom waltenden Herrn besteht ist historisch doch ebensowenig zu leugnen, als der Zusammenhang zwischen der ethischen Teleologie der reformatorischen Gedankenbildung und der mittelalterlichen Beziehung des praktischen Christentums auf den Begriff des im Himmel giltigen Verdienstes. Es waren doch nicht nur die kritischen Gedanken der „Reformatoren" oder die Empfindungen der „Mystiker", die Luther den Weg bereiteten, auch der breite Strom des mittelalterlichen Lebens und Denkens war doch nicht nur rückläufige Bewegung oder gar Hemmung aller Bewegung. Die Geschichte kennt nicht rein negative Werte. Was eingeht in das Spiel der Kräfte in ihr, das wirkt irgendwie mit zur Herstellung der positiven Grössen, in denen sie ihre Wandlungen vollzieht.

Der wirksame Herr, der offenbar wird den Herzen in seinem geschichtlichen Thun, und die Forderung der höchsten Aktivität im Menschen — das waren die beiden Leitmotive die wir fanden. Indem aber die mittelalterliche Kirche zwischen beiden keinen Zusammenhang herzustellen vermochte, verkümmerten und degenerierten beide. Weil man auf der einen Seite nur von magischen Sakramentswirkungen oder von einem leeren Schauen Gottes oder einem noch leereren Glauben zu reden wusste, deshalb blieben auf der anderen Seite die Werke auf den engen Spielraum der Technik der Kirchlichkeit oder ihrer offiziellen Frömmigkeit beschränkt, Produkte zuhöchst nur des den Thaten formgebenden freien Willens, dem die „Gnade" irgendwie als Stoff subordiniert war. Und weil hier es genug war, wenn die Zielstrebigkeit der sittlichen That bis an die Schlagbäume des Kirchenrechtes und seiner Satzungen reichte, so zerfiel das Streben nach dem Glauben als dem Empfinden der Autorität und Kraft des ewigen starken Gottes, der die Sünde vergibt und die Macht ist, die unsere Bethätigung auf das höchste Ziel hinrichtet.

So musste die ursprüngliche Tendenz des Christentums sich in fremde Formen schmiegen und darüber verkümmern. Nicht

die Differenzen der Lehren als einzelne kommen für den Standort unserer Betrachtung zunächst in Frage, sondern die Abschwächung der Ziele und der inneren Stellung der christlichen Seele. Weil man den ursprünglichen Sinn des Glaubens verloren hatte, ward der Kreis und die Kraft der Liebe beschränkt. Und indem die Liebe verengt ward, erlahmten die Motive der Liebe. Ein wechselseitiges Verhältnis von Ursache und Wirkung lag hier, wie so oft im geistigen Leben, vor.

4. In diesem grossen Zusammenhang der treibenden Kräfte hat die Theologie ihre Arbeit gethan. Sie war zunächst in höherem Grade von Augustin beeinflusst als das kirchliche Leben. Aber sie hatte doch früh schon die treibenden Ideen Augustins aufgelöst und verflüchtigt. Der Prädestinationsgedanke war gefallen oder durch den Providenzgedanken unwirksam gemacht. Dadurch war auch die Idee des göttlichen Herrnwirkens depotenziert, die Begriffe der Sünde und Gnade verflacht und das Ziel der Weltentwicklung und des auf dieses hinwirkenden Menschen hinabgedrückt worden. Den grossen Gedanken „aus Gott“ und „zu Gott“ wiederholte man unzählige Mal, aber man schob zwischen diese beiden Endpunkte ein unsäglich widerspruchsvolles und kompliziertes System von Mitteln, in dessen Reihen jene sich immer wieder fingen und verhäkelten bis sie abgestumpft, eingesponnen und unwirksam wurden. So wurde die Macht jenes Gedankens für die freie Seele undeutlich, indem sie sich an den mannigfachen Windungen jenes Systems der Mittel brach. Dieser Zustand wurde oben an den Grundverhältnissen von Glaube und Liebe aufgezeigt, man könnte den Nachweis ohne viel Mühe für die Theologie bis in das Einzelne verfolgen.

In dem Mass als diese Zustände geschichtlich wurden, wurde die theoretische Aufgabe der Theologie schwieriger. Wie sich am Anfang des zwölften Jahrhunderts die Theologie eines bewusst orthodoxen Kirchenmannes gestaltete, kann man den Werken des Hugo von St. Viktor entnehmen. Aber diese Theologie war nicht mehr naiv, sie stand unter dem Gegensatz. Nur von der Schrift — man kann hinzusetzen von dem Üblichen und „Positiven“ — will Hugo sich leiten lassen;

nur wo ratio und experimentum fehlen, ist der Glaube verdienstlich (s. Summa sentent. prolog. u. I, 11).

Aber diese Theologie der Reproduktion, des nackten Fürwarhaltens und des kirchlichen Gehorsams schien keine Zukunft zu haben. Seit länger als einem Jahrhundert standen andere Mächte auf dem Plan und neue Methoden begeisterten die Gemüter der Denkenden. Die theologischen Schulen von Tours und von Bec repräsentierten sie. In den Tagen Berengars griffen die neuen Gedanken zuerst spürbar in das Leben der Kirche ein.

5. Es waren zwei geistige Strömungen, die hier ihren Ausgang nahmen. So oft sie sich miteinander berühren, so deutlich unterscheiden sie sich. Man kann die eine durch die dialektische Methode und durch die kritische Richtung charakterisieren. Die ratio beurteilt die Überlieferung; und was sich kritisch und dialektisch von den ratio erweisen lässt, darf geglaubt werden. Eine sorgfältige Systematisierung und eine umfassende Reduktion der Überlieferung war die Aufgabe der Theologie. In Abälard fand diese Richtung ihren mächtigsten Vertreter. Das systematische Talent dieses Mannes legte nicht nur die Grundlage für die dogmatische Methode des Mittelalters, sondern schenkte seiner Kirche auch eine zusammenhängende Sakramentslehre.

Neben dieser dialektisch-kritischen Theologie stand eine spekulative Theologie. Anselm von Canterbury war ihr grösster Vertreter. Die Theologie der Überlieferung ist anzunehmen und zu glauben. Indem man aber ihre Wahrheit innerlich erlebt, ist man befähigt, sie spekulativ zu reproduzieren. Der Realismus der Ideen trat helfend hinzu. Ein Stück augustinischer Selbständigkeit lebte auf. Ein spekulatives System aufgeführt auf dem Boden der religiösen Erfahrung war das Ziel. Wir haben schon früher (S. 8 ff.) auf die Hauptideen Anselms verwiesen. Nicht eine Reduktion und kritische Einschränkung des überkommenen Lehrstoffes, sondern eine neue originelle Reproduktion des Ganzen der Tradition schwebte seinem Geist als Ziel vor. Er hatte mit seinem „sola ratione“ schliesslich ein weit grösseres Vertrauen zur Tragkraft der Vernunft als Abälard, und doch blieb er ein

orthodoxer Mann jenem Heterodoxen gegenüber. Es ist das eigentümliche Geschick, das die kritischen Geister nicht selten trifft, wegen Heterodoxien verklagt zu werden, während weit kühner zugreifende spekulative Denker das Lob der Orthodoxie ungefährdet behalten. Nicht an dem positiven Gedanken, sondern an der Negation eines Gegebenen entzündet sich in der Regel in der Geschichte der Widerspruch und der Streit. Das Nein ruft für den Augenblick kräftigere und lautere Wirkungen hervor, das Ja wirkt stiller aber nachhaltiger. Darum die erregte Bekämpfung der Kritiker und die rasche Blüte ihres Ruhmes. Man kann sich dies vielleicht auch an den Wirkungen Abälards und Anselms bestätigen sehen.

6. Der grosse Umschwung, den die Theologie seit dem dreizehnten Jahrhundert erlebt hat, setzt zunächst voraus den relativen Abschluss, den die kirchlichen Institutionen, aber auch die Dogmatik — durch die Arbeit eines gemässigten und orthodoxen Abälardianers, des Petrus Lombardus — gefunden hatte. Sodann aber ist er bedingt durch einen neuen Aufschwung des geistigen Lebens, von dem die Bettelorden nicht minder als die emporstrebenden sektiererischen und häretischen Bemühungen zur Reform der Kirche Zeugnis abgeben. Mit diesen Regungen geistiger Selbständigkeit verknüpfte sich die ungeheure Bereicherung des Weltbildes und die Vervollkommnung der wissenschaftlichen Methode, welche die Theologie den Schriften des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren verdankte.

Wer die Sentenzen des Petrus Lombardus mit der umfassenden Summa des Alexander von Hales, von der Roger Baco mit Recht sagt: quae est plus quam pondus unius equi, vergleicht, wird unmittelbar gewahr des gewaltigen Umschwunges, den die Theologie im Verlauf des Menschenalters, das die beiden Männer von einander trennt, durchgemacht hat. Man hat in das theologische System die Grundfragen der Philosophie in technischer Zuspitzung hineingezogen, man hat in grossem Massstab alle theologischen Meinungen der Vergangenheit gesammelt und man ist auf das lebhafteste bemüht, den dialektischen Nachweis für ihr Recht oder Unrecht zu führen.

Die Methode, deren man sich dabei bediente, war der aristotelischen resp. arabischen Dialektik abgesehen.

Die Sicherheit, mit der man schon früh die Amalgamierung der fremdartigen Stoffe und die Anwendung der neueren Methode auf die Lehren der Vorzeit vollzog, wäre nicht so rasch erworben worden, wenn nicht die arabische Philosophie unter dem Druck einer ähnlichen Fragestellung — Aristoteles und die positive Religion — gearbeitet hätte. Schon früh hatten die Araber eine Religionsphilosophie herausgebildet, welche die Religion oder nach ihrer Auffassung die religiöse Rechtslehre begründen sollte. Von der Welt, von Gott, von der Offenbarung, von Propheten und Gesetzgebung war man hier zu reden gewohnt. Die Fragen nach der Allmacht Gottes in ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit waren ihnen wohl vertraut.[1]) Ein Mann wie Ibn Sina (Avicenna) hatte dann die Behauptung verfochten, dass Wissenschaft und Glaube in keinem Gegensatz zu einander ständen. Die Propheten hätten, ohne Beweise zu liefern, die Wahrheiten vorweggenommen, die zu beweisen der Philosophie obliege. Die Theologie spreche daher vielfach Wahrheiten aus, die der unerleuchtete Verstand des Menschen zunächst nur für möglich ansehen könne.[2]) — Noch der letzte unter den grossen arabischen Philosophen, Ibn Roschd (Averroës) hat diesen Problemen eifrig nachgedacht. Non est modus ad perveniendum ad scientiam, nisi postquam pervenerit ad religionem meint er. Nur für wenige sei die philosophische Erkenntnis erreichbar, die grosse Menge wird für immer sich mit der positiven Religion oder dem Gesetz begnügen müssen. Aber die Erkenntnisse der Religion tragen einen rein praktischen Charakter, daher beschränken sie die Spekulation nicht. Das Gesetz, das die Propheten gaben, kann nicht das Naturgesetz aufheben.[3]) Es mögen diese Notizen zur Vergegenwärtigung der Problemstellung genügen. Es versteht sich von selbst, dass sie der ganzen Philosophie neue Fragen und neue Schwierigkeiten zuführte. Trotzdem ist

---

[1]) S. Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. VII (1844), S. 704 f. 738 ff.

[2]) Ritter a. a. O. Bd. VIII, 26. 49 f.

[3] Ritter VIII, 118 ff.

der arabischen Philosophie bei weitem nicht in dem Mass wie der Scholastik der theologische Charakter aufgedrückt. Das begreift sich zur Genüge aus der wissenschaftlichen Gestaltung, welche die christliche Religion im Dogma empfangen hatte, und aus dem Umfang der Beziehungen zwischen dem Dogma und der gesamten Weltanschauung.

So wiederholte sich denn in der Kirche der Kampf zwischen Aristoteles und dem Dogma, den schon der Islam gekannt hat. Aber die Situation war insofern auch eine völlig andere, als das Dogma der Kirche eine ausgeprägte und vielseitige Weltanschauung und -beurteilung in sich schloss und dadurch die Philosophie immer nur als Dienerin und Ergänzerin brauchen konnte.

7. Bekanntlich ist es vor allem Albert der Grosse gewesen, der mit emsigem Fleiss die aristotelische Wissenschaft erläuterte und dadurch zum Gemeingut machte. Thomas von Aquino versuchte dann zuerst in seinen beiden Summen ein System der Theologie herzustellen, das überall auf aristotelischer Grundlage ruht, und doch die kirchlichen Lehren auf das korrekteste wiedergibt. Aber dies Unternehmen stiess zunächst auf schweren Widerspruch. Zum Verständnis der Geschichte der Theologie des 13. Jahrhunderts ist es wichtig, sich über diesen und seine Gründe klar zu werden.[1]) Die theologischen Censurierungen, die Stephan von Paris und Robert Kilwardby, sowie Johann Peccham von Canterbury vornahmen (s. hierüber oben S. 53), waren in erster Linie wider den Aristotelismus des Albert, des Thomas und ihrer Anhänger gerichtet, sie galten aber auch überhaupt einer Steigerung des rationalen Elementes in der Theologie. Die ältere Theologie — wie Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne — hatte die platonisch-augustinische Philosophie befolgt. Diese galt daher zunächst als „kirchliche“ Lehrweise. Dem schwebenden und unbestimmten Idealismus dieser Lehre schien mehr religiöse Stimmung und Weihe eigen zu sein, als der nüchternen und

---

[1]) Vgl. Ehrle im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters Bd. VI 603 ff.

kritischen Methode des Aristoteles.[1]) Wie man also im einzelnen die aristotelischen Lehren missbilligte, so erschien auch die ganze dialektisch kritische Methode als nicht unbedenklich.

Der Erfolg dieser Massregeln ist doch nur ein geringer gewesen. Den Fortgang der formalen Dialektik und Kritik in der Theologie vermochte nichts aufzuhalten, denn in dieser Richtung bewegten sich die geistigen Tendenzen des Zeitalters. Dagegen könnte man annehmen, dass in etwas diese Censur zum Fortbestand der platonisch-augustinischen Richtung beigetragen habe. Indessen sind es doch in Wirklichkeit andere Gründe, die hiefür in Betracht kommen. Einerseits ist es nur selbstverständlich, dass eine Geistesrichtung nicht plötzlich aus dem Zusammenhang der Geschichte ausgeschaltet wird. Eine Erscheinung, wie die des Heinrich von Gent, der dem Augustinismus resp. Platonismus zugethan war, darf also nicht als eine historische Anomalie bezeichnet werden. Andererseits greift aber hier die englische Theologie bestimmend in die Geschichte der Scholastik ein. Die Linie Anselm — Robert von Lincoln — Duns Scotus, die früher (oben S. 9 ff.) aufgezeigt wurde, wird hier zu einer historischen Macht. So ist Duns Scotus durch seine theologische Herkunft der berufene Vertreter platonisch-augustinischer Ideen gegenüber dem Thomas. Der grosse Gegensatz zwischen Thomisten und Scotisten ist also in gewissem Sinn ein Gegensatz moderner und älterer Theologie gewesen.

---

[1]) Die aristotelische Philosophie hat ihren kirchlichen Vertretern nicht selten üble Nachrede eingetragen, man denke an die christologischen Gegensätze in der alten Kirche. Eine überraschende Parallele zu den mittelalterlichen Gegensätzen — der fromme Plato und der gottlose Aristoteles — bietet der Pietismus dar. Der Pietist Joh. Wilh. Zierold hat in seiner „Einleitung zur gründlichen Kirchenhistorie" (Leipz. u. Stargard 1700) geradezu das Verhältnis zu Plato und Aristoteles zum Wertmassstab für die leitenden Personen der Kirchengeschichte gemacht. Die alte Kirche war mehr platonisch gesinnt (I, 313), das Mittelalter war ganz aristotelisch. Als Luthers Hauptverdienst erscheint, dass er die aristotelische Philosophie verachtete (I, 375), während das ganze Elend der evangelischen Kirche sich daraus verstehe, dass Melanchthon als ein „listiger aristotelischer Dialektikus" die Scholastik wieder eingeführt habe (I, 384).

Die Richtigkeit dieser historischen Kombination kann dadurch nicht angefochten werden, dass Duns in seiner Philosophie sachlich von Aristoteles ebenso beeinflusst ist, als seine dialektische Methode auf ihn zurückweist. Denn trotzdem ist er als Philosoph in der Frage nach den Universalien Plato weit näher gekommen als Thomas. Und als Theologe hat Duns an einem der Hauptpunkte, der Sakramentslehre, Augustin näher gestanden[1]) als Thomas.

8. Somit ist der Gegensatz von Duns Scotus zu Thomas zunächst zu verstehen aus der Reaktion der älteren theologischen Tradition gegen die Aristotelisierung der Theologie. Dazu kam aber, dass Duns auch wissenschaftlich den Thomismus zu überbieten versuchte. Mit weitschauendem Geist schuf er neue Kombinationen der Mittel und eine schärfere Bestimmung der Ziele. Mit dem Scharfsinn und der Sicherheit des überlegenen Geistes führte er für seine Ideen den Nachweis. Aber er hat dabei den Vertreter der alten Theologie, Heinrich von Gent nicht minder scharf bekämpft als den Führer der Modernen von damals, Thomas. Die alte Lehre sollte in neue Formen gefasst, durch neue Beweise gestützt werden. Aber schliesslich muss man doch urteilen, dass Duns nicht ein Vertreter des Alten war. In ihm hat die spekulative Erfahrungstheologie Anselms und Roberts eine Höhe erreicht und Formen angenommen, die sie nicht minder wie den Thomismus als Fortschritt und Neuerung erscheinen lassen. Der Scotismus stellt, wie der Thomismus, einen neuen selbständigen Versuch dar die Probleme der Zeit zu bearbeiten und zu lösen. Ja man darf noch mehr sagen, der Vertreter der alten antiaristotelischen Theologie war im Grunde in weit höherem Masse ein Neuerer und ein freier kritischer Geist als der Aristoteliker Thomas.

Das zeigt sich daran besonders deutlich, dass Thomas fast nie in die Lage kam der Vernunft Schweigen vor dem Dogma zu gebieten, sie harmonierten bei ihm eben beide trefflich miteinander. Dagegen hat Duns die Theorie des kirchlichen Positivismus oft genug wider seine Kritik zu Hilfe rufen

---

[1]) Wie auch die übrigen Franziskanertheologen.

müssen. Die äusseren Verhältnisse haben ihm diese Theorie nahegerückt, aber nicht nur diese, auch innerlich ist sie in seinem Denken begründet gewesen, wie wir schon angedeutet haben (oben S. 13, 33, 53).

Hieraus ergibt sich die Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der Scholastik. Zwei grosse geistige Strömungen bedingen den Gang dieser Geschichte, sie sind mehr als zwei Jahrhunderte über — vielfach sich berührend und in einander greifend — deutlich erkennbar. Die dialektisch-kritische, formalwissenschaftliche Richtung führt von Berengar zu Abälard, von Abälard zum Lombarden, vom Lombarden zu Thomas und seinen Schülern. Die logische Verarbeitung des Dogmas und der dialektische Nachweis seiner Richtigkeit resp. Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit — das war hier die Aufgabe, diesem Zweck diente auch Aristoteles. Eine andere Reihe, in der religiöse Empirie, kirchliche Positivität und kühne spekulative Tendenzen zusammenwirken, schritt, einerseits von Anselm ausgehend, durch Theologen wie Hugo von St. Viktor, Wilhelm v. Auvergne und Alexander zu der streng kirchlichen Spekulation Heinrichs und Bonaventuras fort. Andrerseits knüpfte speziell in England an Anselm die Oxforder Schule an, sie führte von Grosseteste zu Männern wie Richard von Middleton und Roger Bacon, und endlich zu Duns Scotus. Aber mit Duns Scotus tritt diese Richtung in ein neues Stadium. Er hat sie einerseits auf die höchste Höhe der Wissenschaft, die das Mittelalter überhaupt erreicht hat, erhoben, und er hat sie andrerseits so modifiziert, dass aus ihr ein ganz Neues hervorging, das sich gegen bestimmte Grundelemente in ihr selbst siegreich kehrte. Doch kann letzteres erst später genauer bestimmt werden.

9. Ehe wir nun den Versuch machen, die Gedankenwelt des Duns in einer einheitlichen Übersicht zu reproduzieren, soll wenigstens durch einige Bemerkungen die Tendenz seiner beiden Rivalen Heinrich und Thomas kurz beleuchtet werden.

Heinrich von Gent († 1293)[1] kann mit Sicherheit

[1]) Für die folgende Darstellung habe ich besonders benützt Heinrichs Quodlibeta (ed. Zuccolius Venetiis 1613 2 Bde. fol.) Ausserdem ist von seinen Schriften noch gedruckt Summa quaestionum ordinariarum; da es der erste die Gotteslehre enthaltende Teil einer Summa ist, auch

als ein Theologe der älteren Richtung bezeichnet werden. Strenge Orthodoxie vereinigt sich bei ihm mit einem lebhaften spekulativen und metaphysischen Interesse. Er stellt sich mit Bewusstsein auf die Seite Platos: Plato multo melius sentiebat et fidei magis congruentia quam Aristoteles (Summa theol. art. 25 qu. 3. Augustin, der Areopagite, von Neueren auch Anselm sind seine Autoritäten. Aber er glaubt auch an Aristoteles. Der aristotelische Begriffsapparat erscheint ihm als der allein mögliche wissenschaftliche Ausdruck der Wahrheit, die Dialektik als die notwendige Methode der Wissenschaft. Daraus ergibt sich die Eigenart seines Standpunktes. Mystischer Idealismus und methodische Dialektik, die Kontemplationen und Spekulationen eines frommen Instinktes und die strenge Erkenntnis des Wirklichen sollen sich zur Einheit einer wissenschaftlichen und kirchlichen Weltanschauung verbinden. Die beiden Interessen stossen wider einander, aber eine fromme Phantasie und ein nicht unerheblicher formaler Verstand stehen immer bereit durch allerhand Distinktionen und auf mancherlei Brücken den Frieden und die Verbindung wieder herzustellen. Ein starkes lebhaftes Empfinden ist Heinrich eigen; dazu kommt die Neigung zu psychologischen Erörterungen und ein reger Sinn für praktische, kirchliche oder ethische, Fragen. Der langatmige Idealismus seiner Ausführungen mit ihrer wortreichen Breite erinnert bisweilen an Clemens von Alexandrien. Heinrich hatte zwischen zwei feindlichen Heerlagern eine Burg des Friedens errichten wollen, hat man seine Lehre doch mit Recht als „une glose platonicienne des aphorismes d'Aristote“ bezeichnet. Er stand auf Seiten des Klerus im Kampf wider die Ansprüche der Bettelorden und er hat die Censur des

---

Summa theologica genannt (Paris 1520, 2 Bde. fol.). Eine einigermassen genügende Darstellung seiner philosophischen, theologischen und ethischen Anschauungen fehlt uns. Man sehe über ihn Huët, Recherches historiques et critiques sur Henri de Gand, Gand et Paris 1838. Werner, H. v. Gent als Repräsentant des christl. Platonismus, in den Denkschriften der Wiener Akademie der Wiss. Phil.-hist. Cl. Bd. 28 (1878), S. 97 ff. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 71—76. Prantl, Gesch. der Logik III, 190 ff. Hauréau, Hist. de la philos. scolastique II 2, 52 ff. Siebeck in Ztschr. für Philos. u. philos. Kritik Bd. 93, S. 200 ff.

Stephan von Paris mit herstellen helfen [1]), er war aber andrerseits ein Schüler Alberts, wie Thomas, und hat die aristotelische Zucht nie vergessen. Was wunder, wenn sein Bau von beiden Lagern her beschossen wurden, von den Thomisten wie auch von Duns Scotus! Er hat den Bettelmönchen weichen müssen, nicht nur in Paris, sondern auch in der Wissenschaft.

10. Heinrich ist Realist in der Weise der Alten. Der Intellekt erkennt das Universale und vermag erst durch eine reflexio — so lehrt er mit Thomas — das einzelne Ding zu ergreifen, d. h. so, dass er dessen gewahr wird, dass dies Universale ihm durch ein bestimmtes Phantasma vermittelt wurde (Quodlib IV quaest. 21). Aber gegenüber der dem Thomas in der Erkenntnislehre eigenen Zurückstellung der Universalia ante rem gegen die Universalia post rem, hat Heinrich mit aller Energie das ideelle überexistentielle Sein der Dinge betont. Die Ideen oder Formen seien rationes aeternae im göttlichen Intellekt. Sie sind die Urbilder alles Seienden, das nur ist, sofern es an ihnen partizipiert als exemplatum am exemplar; dies gilt aber nur von den wirklichen res naturales, nicht von etwaigen formae artificiales oder den intentiones secundae (wie die Begriffe genus, species, aber auch die Zahlbegriffe), Die Essenz oder die Quiddität eines Dinges ist sonach die göttliche Idee desselben. Das ist das esse essentiae. Diese Ideen befassen nicht das einzelne Ding als solches in sich, sondern nur die Gattung, die dann, wie ein Lichtstrahl sich in vielen Strahlen bricht, in den Einzeldingen sich ausstrahlt. Also die animalitas oder humanitas sind in Gott ewig und an sich den Kategorien der Existenz oder der Nichtexistenz, des Singularen und Universalen nicht unterstellt. Hievon ist aber zu unterscheiden das esse existentiae als das aktuelle Dasein und das esse rationis als das Sein im logischen Begriff der Erkenntnis. Erst letztere prägt das Ding als Universale oder Singulare, aber die Quiddität des Dinges ist doch ein an sich in der göttlichen Idee Seiendes. Damit kommt Heinrich dem Peripatetismus einerseits entgegen und bringt doch wieder den Platonismus auf einen klaren Ausdruck. Dies essentielle Sein

---

[1]) Quodlib. II quaest. 9.

ist aber der Natur an sich eigen, sofern Gott ist; dagegen wird sie in das existentielle Sein erst durch eine schöpferische That Gottes versetzt, zugleich aber ist es auch als eine Ausstrahlung aus jenen ewigen Ideen Gottes zu betrachten. Aus letzterem versteht es sich nun auch, dass Heinrich einen realen Unterschied zwischen der essentiellen und existentiellen Seinsweise der Dinge leugnet. Alle Dinge sind also, nach Heinrichs Auffassung, an sich in Gott als Idee real, aus dieser Idee strahlt aus — nach Gottes Willen — das wirkliche Ding, und dies wird dann von der Erkenntnis als Universale resp. Singulare aufgefasst (Quodlib. VII quaest. 1; III qu. 9; I qu. 9).

Nun ist aber das Subjekt der Erkenntnis die Seele. Wie nun das Sein und das Sondersein der Person identisch sind, so ist auch die Seele identisch mit ihren Kräften, sodass die denkende wie die sensitive und vegetative Potenz der Seele eine Substanz ausmachen und sich nicht substanziell von einander unterscheiden (Quodlib. III qu. 6 u. 14). Heinrich weicht durch diese Ansicht von Thomas ab und rückt der scotistischen Ansicht nahe (oben S. 80 f.). In diesem Zusammenhang ist es aber begründet, dass für Heinrich das Erkennen ähnlich wie die Wahrnehmung von sinnlichen Eindrücken als etwas von aussen Gewirktes, Passives zu stehen kommt. Hier will weiter erwogen sein, dass nach Heinrich die Materie nicht reine potentia ist, sondern dass sie, indem sie als selbständiges Wesen von Gott erschaffen wurde und von uns gedacht wird, ein, vermöge einer ihr eigenen Form, actu subsistens, wenngleich nicht in der vollkommenen Weise wie die Form, ist (Quodlib. I quaest. 10 u. 12).

Es empfängt sonach die Materie ihr Sein nicht erst durch die besondere Form, sondern ist vermöge der Schöpfung in vollem Sinn Seiendes. Dem entsprechend wird nun, um die Vereinigung der Seele mit der Materie zu einem konkreten Wesen vorstellbar zu machen, eine die Materie zu dieser Vereinigung disponierende Form der corporeitas (auch forma mixti) angenommen (Quodl. IV quaest. 13 vgl. Duns oben S. 82).

Auch über das Individuationsprinzip hat Heinrich gehandelt. Die Individuation (vgl. oben S. 72) sollte nach Thomas an der materia signata, d. h. dem besonderen einer Form unterstellten

Teil der Materie ihr Prinzip haben, dagegen sollen die rein geistigen Wesen (die Engel) solch eines Prinzips nicht bedürfen, weil diese als besondere Formwesen an sich individuell wären. Heinrich will Form und Individuation scharf getrennt wissen, da man in keinem Ding die Individualität als besonderen Bestandteil desselben aufzeigen kann. Somit müsse sie negativ erklärt werden. Wenn ein Ding wird, so ist dies Werden von einer doppelten Negation begleitet, nämlich 1) wird von diesem Ding nach innen hin die Plurifikabilität und Verschiedenheit entfernt, 2) nach aussen hin die Identität. Das heisst also etwa, das Ding bildet eine in sich zusammenhängende unteilbare Einheit, die so bei keinem anderen wiederkehrt. Wie ein Accidenz hafte diese negative Determination allen Dingen an (Quodlib. V quaest. 8). Die fatale Konsequenz dieser Auffassung war es nun aber, dass Heinrich dem Einzelnen und Realen in seinem Denken immer ferner rückte. Ding und Ding derselben Gattung unterscheiden sich nur dadurch, dass dies nicht jenes ist, ohne dass der Grund dieser Differenz ersichtlich würde. Dies tritt ziemlich deutlich dort hervor, wo Heinrich die individuelle Differenz der Engel bespricht. Auch ihre Vielheit muss von Gott herrühren, qui est natura naturans omnia; nur wissen wir nicht, wodurch sie wird und ist: quales secundum substantiam sint differentes, nescimus; solus autem deus qui fecit eos novit (Quodl. II quaest. 8).

Die Sachlage ist also die, dass die Welt der Objekte auf den Menschen eine aktive Wirkung übt, durch die zunächst Imaginationen oder Phantasmata (species sensibilis impressa) im Menschen bewirkt werden, welche dann durch die Thätigkeit des intellectus agens in Begriffe umgesetzt und in den Geist eingeführt werden. Eigentliche Species intelligibiles gibt es nach Heinrich nicht. Heinrich vergleicht diesen Vorgang der Beleuchtung der Farben auf einer Fläche durch ein Licht, wodurch sie erst in das Auge versetzt werden (Quodlib. V quaest. 14; III quaest. 12; IV quaest. 7). Je grösser nun in diesem Vorgang die Bedeutung der Objekte ist, desto verhängnisvoller ist es, dass Heinrich keine klare Vorstellung von ihnen hat. Das was der intellectus agens dem Phantasma entnimmt, soll das Universale sein, das auf reflexivem Wege dann

auf das das Phantasma verursachende Ding übertragen wird, wie wir sahen. Nach Thomas ist die Materie reine Potenzialität, darum kann die sie aktuierende Form für den Erkenntnisakt als Exponent des Wesens der Dinge in Betracht kommen. Da Heinrich von einer besonderen Form der Materie redet, so wird im Erkenntnisakt nicht das Wesen dieses Dinges dem Phantasma entnommen werden, sondern nur eine allgemeine Erkenntnis von einem Seienden. Erst recht different wird die Sache bei Duns Scotus, und zwar dadurch, dass er gemäss seiner Schätzung des individuellen Seins die Erkenntnis auf die Erkenntnis des einzelnen abzielen lässt (oben S. 73 f., 103 f.).

11. Das Universale allein soll also der Ertrag des Erkennens sein. Und nun rückt plötzlich, trotz aller peripatetischen Formeln, das Erkennen, wie bisweilen bei Augustin, in die rein religiöse Sphäre. Da unsicher und schwankend die Welt der Objekte wie unser eigenes Wahrnehmungsvermögen, so wird zu der Wirkung der sinnlichen Gegenstände noch ein besonderes Gotteswirken hinzugefügt. Nur durch ein besonderes Organum, das von Gott erleuchtet wird, vermag der Mensch das wirkliche Wesen der Dinge, das ist aber das Unisersale, zu erkennen. Immer wieder zieht die Sinnenwelt den Geist ab von diesem überirdischen Licht. Trotzdem hält die Seele jene nicht durch die Sinne übermittelte Erkenntnis fest und bildet aus ihr die Habitus wahrer Erkenntnis. Attingendo autem illas corporeas rationes illustratione quadam ab illa specie lucis aeternae, etsi non ut obiecto cognito, sed ut ratione cognoscendi cognoscit de illis sinceram veritatem quam ex sensibus et phantasmatibus haurire non posset . . . et per hoc anima habitus veros scientiales acquirit eorum quae intelligimus. — — Et sic per formas quae sunt essentiae rerum, ut secundum se conspiciuntur, illustratione lucis increatae cognoscuntur vera notitia ipsae eaedem formae, ut habent esse in materia quae conspiciuntur in phantasmatibus illustratione lucis creatae quae est intellectus agentis (Quodlib. IX qu. 15). Diese Erleuchtung durch die Erkenntnis der Urbilder alles Seins ist aber eine reine Gnadengabe Gottes. Homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ut in eis videat rerum sinceram veritatem, . . . sed illas deus

offert quibus vult, et quibus vult subtrahit (Summ. th. art. 1 quaest. 2).

Diese Betrachtung zieht allerdings die Sache aus der Sphäre der Wissenschaft heraus. Aber sie ist für die innersten Tendenzen Heinrichs und der älteren Theologie sehr charakteristisch. Schliesslich bleibt es dabei, dass man soviel erkennt, als einen Gott erkennen lässt, oder man zu erkennen für nötig hält; Aristoteles darf nur mitreden, sofern er diese Schranke respektiert.

12. Wir wenden uns nun der Bedeutung des Willens in der Psychologie Heinrichs zu. In dem Mass, als der Intellekt passiv vorgestellt wurde, musste zur Herstellung des Gleichgewichtes der Seele der Welt gegenüber auf den Willen ein stärkerer Ton fallen. Wille und Intellekt stellen den Zusammenhang zwischen dem Subjekt und dem Objekt her, aber durch eine in entgegengesetzter Richtung verlaufende Bethätigung: intelligere est quasi motus circularis aut reflexus incipiens a re reflexa in intellectum et ab intellectu iterato terminatur in rem intellectam. Velle autem e contrario est quasi motus circularis aut reflexus incipiens a voluntate in obiectum et ab obiecto iterum terminatur in obiectum. Dieser Gegensatz der Richtung wie die durch ihn vernotwendigte Unterscheidung der beiden Funktionen ist dadurch bedingt, dass der Mensch das Wahre zunächst als etwas in ihm Seiendes, das Gute aber als etwas ausserhalb seiner Belegenes empfindet. Zwar geht dem Willensakt ein Gedanke immer voran, sofern der Wille nur Gedachtes zum Objekt machen kann, trotzdem hängt das eigentliche Wollen nicht von jenem begriffenen Objekt, sondern von einer Selbstbestimmung ab: bonum tamen cognitum nullam impressionem aut motum facit in voluntatem, sed voluntas in obiectum ostensum seipsam movet seipsa (Summ. art. 45 qu. 2).

Genauer betrachtet ist der Wille ein principium activum, nicht aber in der Weise eines appetitus sensitivus, vielmehr: voluntas est rationalis et liberi arbitrii naturalis appetitus (Quodl. I quaest. 16). Dieser geistige Trieb ist nun von Natur so beschaffen, dass er, wie die Vernunft nur in dem, was ihr formal als wahr gilt, ruht, nur auf etwas ihn gut Dünkendes

abzielt, nach Augustins Wort: naturale est nobis velle vivere bene. Das ist der Wille, rein formal als Triebleben angesehen. Nun ist aber dieser Wille, sofern er zu wirklichen Gütern in Beziehung tritt, schlechthin indeterminiert. Die Vernunft hält ihm die Möglichkeiten der Entscheidung vor und empfiehlt eine unter ihnen an. Aber der Wille lässt sich dadurch nicht bestimmen, sondern behält sich allein die Deliberation vor. Als voluntas arbitrio libera vollzieht der Wille in schlechthiniger Unabhängigkeit, sowohl von der natürlichen Neigung zum Guten als von der Beratung seitens der Vernunft, seine Entscheidung und hält an ihr fest. Er wird nicht bestimmt, sondern bestimmt sich selbst: differt libere sui ipsius determinationem quo aliquid velit, et si velit libere, eligit contra rationis determinationem et contra utramque inclinationem (der Vernunft und der Natur). Nec est aliquo habitu determinabilis voluntas in quantum est arbitrio libera, quia hoc est contra naturam libertatis (Quodl. IV quaest. 22; XIV quaest. 11). Daher müsse man unterscheiden zwischen der libertas arbitrandi in ratione und der libertas eligendi arbitratum in voluntate (Quodl. I qu. 16). Eine causa voluntatis wird, mit Berufung auf Augustin, ausdrücklich verworfen. Man kann weder bei einer guten noch bösen That nach der Ursache fragen, cuius nulla alia causa est quam ipsa voluntas sibi (ibid.).

Heinrich hat also den Indeterminismus der Willensfreiheit vertreten. Einen Widerspruch zu dem Gedanken, dass Gott alle Dinge bewege, hat Heinrich dabei nicht befürchtet. Gott ist allerdings der generalis motor in qualibet actione omnis creaturae et hoc in eliciendo ipsum actum . . ., non solum in dando vim qua actus elicitur. Gott lässt alles sein und werden, das schliesst aber die Freiheit im Sinn des Nichtbestimmtwerdens durch die umgebenden Naturgüter oder Vernunftgründe nicht aus (Quodlib. XIII quaest. 11). — Mit diesem Gedanken hat Heinrich die Idee des Primates des Willens vor der Vernunft verbunden. Es kann nämlich erwiesen werden, dass die Seligkeit mit dem Willen erlebt werden wird. Die Seligkeit soll nämlich principaliter im Objekt bestimmter Akte, nicht in den Akten selbst bestehen. Nun ist es aber Eigenart des Willens Lust zu empfinden in den eigenen auf bestimmte Ob-

jekte gerichteten und in diese eingehenden Akten, während die Lust des Erkenntnisvermögens an fremden Akten oder Objekten Befriedigung findet. Deshalb wird also die Seligkeit als engste Verbindung mit Gott mehr in Willensakten als in Denkakten bestehen. Das gilt von jeder Vereinigung des Geistes mit Gütern oder Zwecken. Voluntas unitur fini per dilectionem, quia ipsa subintrat finem, sese in ipsum quo ad id quod est quantum possibile est transformando. Et propterea voluntas perfectius unitur fini et verius quam intellectus, quanto verius et perfectius est rei uniri secundum seipsam quam secundum speciem suam (Quodlib. XIII quaest. 2. Summ. art. 50 quaest. 2). Es ist aber der Wert der Seelenpotenzen nach den Akten und Habitualitäten, in denen sie sich auswirken, zu bemessen. Da nun die Liebe mehr ist als die Weisheit, ist also der Wille höher als die Erkenntnis zu stellen. Sonach kann der Satz als begründet gelten: voluntas praeeminet intellectui et est altior potentia illo. Der Wille ist primus motor in regno animae. Heinrich beruft sich für diese Anschauung ausdrücklich auf Augustin und Anselm (Quodl. I quaest. 14).

Hienach wird aber festgestellt werden dürfen, dass in der älteren Theologie dieser Zeit, und nicht bloss in der Oxforder Theologie (oben S. 33), überhaupt der Gedanken vom Willensprimat vertreten ist, und dass daher die Gelehrten, die diesen wie eine Erfindung des Duns Scotus behandeln, im Unrecht sind (vgl. Richard von Middleton oben S. 17). Die Anregung dazu — mehr möchte ich nicht sagen — stammte von Augustin, was man über dem geknechteten Willen seiner Sündentheorie leicht übersieht.

13. Diese Bemerkungen werden die Geistesart des berühmten Lehrers dem Leser einigermassen veranschaulicht haben. Auf der einen Seite steht die starke Sehnsucht[1]) die ewige Wahrheit Gottes zu erkennen oder die Lehren der Kirche samt der überkommenen Weltanschauung mit Sicherheit und Vernunft als die himmlische Offenbarung behaupten zu können, Spekulation und mystischer Erkenntnisdrang. Auf der anderen

---

[1]) Vita enim boni christiani sanctum desiderium est, Quodlib. V qu. 22.

Seite wird der Gedanke betont, dass der Mensch wollendes Wesen ist, dass der Wille, die That und die Liebe sein Wesen ausmachen. Erscheint dort die Anschauung Gottes als das Ideal, so hier die Liebe und die freie That. Das war Augustins spekulativer Idealismus und es war ein Rest seiner Willensanschauung.

Man hat sich darüber gewundert, dass Heinrich trotz seiner Willenslehre die Theologie nicht als praktische Wissenschaft bestimmt hat[1]). Allein das ist nicht wunderbar. Im Vordergrund seines geistigen Interesses standen doch die spekulative Theologie und die Dogmen und Institutionen der Kirche. So hatte er es von Anselm überkommen, so verstand er Plato und Augustin. Die Willenstheorie war für ihn schliesslich nicht mehr als ein Stück augustinischer Lehre, nicht ein Ausdruck seines Lebens und seiner inneren Seelenstimmung, wie bei Augustin selbst. Zwar soll der letzte Zweck des theologischen Erkennens die Liebe zu Gott und der Genuss des höchsten Gutes sein. Die Theologie dient aber jenem Zweck dadurch, dass sie dem Willen den Gedanken des höchsten Gutes als Strebeziel vorhält. Ihr Inhalt soll daher spekulative Erkenntnis sein. Mit diesem Gedanken wird aber der spezifisch christliche Standpunkt verrückt. Gott ist in der Ferne, nur Gedanken von ihm und ein unsicheres Streben zu ihm haben wir: qua quidem actione voluntatis in praesenti tendit in deum ut in quodammodo distans a se, quia amore imperfecto (Summ. art. 8 quaest. 3).

14. Demgemäss wird auch der Glaube von Heinrich ganz intellektualistisch gefasst. Der Glaube ist ein eingegossener Habitus, quo elicitur actus credendi, d. h. er ist ein habitus intellectus, der zum assentiri anleitet, indem er den Intellekt zur Zustimmung zu einem Begriff hinneigt (Quodlib. V quaest. 21). Gegenstand des Glaubens sind die Glaubensartikel oder auch die biblischen Schriften als aeternae veritatis oracula. Sie enthalten die absolute Wahrheit. Wo diese sich aus dem Wortlaut oder dem sensus historicus nicht ergeben will, muss man zum sensus mysticus seine Zuflucht nehmen

---

[1]) Werner a. a. O. S. 153.

(Quodl. III quaest. 18). Dazu kommen die kirchlichen Observanzen. Deus quod utile nobis est cognoscere revelavit, quod autem non poteramus ferre siluit (Quodl. V qu. 36). Die Autorität beider wird einander gleichgesetzt, wofür Heinrich die klassische Formel bildet: non enim minor est auctoritas ecclesiae in agibilibus quam scripturae in credibilibus (Quodlib. XV qu. 14). — Für die Glaubensartikel wird die Möglichkeit eines Beweises — Heinrich wendet sich dabei gegen Richard v. St. Viktor (de trin. I, 4) — energisch bestritten. Das Gegenteil der Glaubenssätze erscheint der Vernunft, die ihre Beobachtungen an den natürlichen Dingen gesammelt hat, wahrscheinlicher als die Glaubenssätze. Daher kann nur die Gnade uns den Glauben schenken. Der Glaube ruht auf Autorität. Aber dieser an sich richtige Gedanke wird so interpretiert, dass wir zuerst der Autorität glauben, dann den einzelnen von ihr gelehrten Gedanken, von denen wir dann zu einem Zusammenhang unter ihnen fortschreiten. Credere est veritati alicuius complexi propter auctoritatem propositis signis et prodigiis ceterisque huiusmodi confirmatam voluntarie per intellectum adhaerere (Quodlib. VIII quaest. 14). Der Glaube kann daher garnicht rational begründet werden, sondern nur signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Nicht soll nämlich der Vernunft durch Gründe das zu Glaubende nahegebracht werden, sondern der Wille zur Annahme überredet werden. Et sic credere repugnat omni aperto intellectui veritatis, quia semper debet secum habere annexam obscuritatem, ne omnino clarescat veritas perspicua. Jedenfalls ist jedes Begreifen vor dem Glauben unmöglich; wohl aber kann der bereits Gläubige auf diesen Gebieten gradatim zu einer gewissen Erkenntnis fortschreiten (ibid.). — Das ist der alte Glaubensbegriff mit massiver Paradoxie verfochten.

Das Christentum besteht aus Glaube und Sakramenten. Daher soll die Kirche vor allem Sorge tragen circa ea quae sunt fidei et sacramentorum. Hier haben Christus und die Apostel bestimmte Schranken errichtet; man sehe zu, dass die doctores die clavis scientiae, die rectores die clavis potestatis nicht misbrauchen (Quodl. V quaest. 36). Häretisch ist jede

Lehre, die direkt gegen den Glauben und die Sitten streitet; als erroneum ist der Irrtum zu bezeichnen, wenn er gegen die annexa des Glaubens geht (Quodl. VII qu. 23)[1]).

Es würde in diesem Zusammenhang viel zu weit führen, wollten wir jetzt die einzelnen theologischen Lehren Heinrichs darlegen; zudem sind dieselben mehrfach nach der Wiedergabe und mit den Widerlegungen des Duns in den vorigen Kapiteln zur Sprache gekommen. Daher mag es an einigen Bemerkungen genug sein.

15. Gott wird als denkender und wollender Geist bestimmt. Hinsichtlich der Frage, ob der Vielheit der von uns Gotte beigelegten Attribute in Gott etwas Reales entspreche, hat Heinrich bejahend geantwortet. Die Attribute haben ihr Fundamentum in re, unabhängig von den Relationen Gottes zu den einzelnen Seiten der Welt. Wie also die trinitarischen Differenzen in Gott Realitäten sind, so auch die Attribute des Erkennens und Wollens, in denen die trinitarischen Differenzen wurzeln. Dasselbe soll dann von den verschiedenen Eigenschaften Gottes gelten, die wir mit der göttlichen Essenz zu denken genötigt sind (Quodlib. V quaest. 1). — Das Wollen wird auch in Gott dem Denken vorgeordnet, beide Begriffe sind aber dem absoluten Sein unterstellt. Trotzdem wird das Verhältnis Gottes zur Kreatur unter dem Gesichtspunkt der königlichen Leitung behandelt. Nichts geschieht in der Welt, es sei denn von Gott ordiniert. Alles geht darauf zurück, dass es von der interior invisibilis atque intelligibilis aula summi imperatoris befohlen oder erlaubt wird. Somit stellt die ganze Welt amplissima quaedam immensaque respublica dar (Quodl. IV quaest. 19). Gott ist allen Dingen gegenwärtig als ihre Ursache und ihr Beweger (Quodl. VII qu. 3); und er weiss alles, da es von ihm gewollt ist (Quodl. VIII qu. 2).

---

[1]) Auch Heinrich hat der Frage nachgedacht, ob ein Doctor sive Magister, determinans quaestiones sive exponens scripturas publice (das sind also seine Aufgaben), die Wahrheit verbergen darf. Er entscheidet, er dürfe nicht mentiri oder falsum dicere, wohl aber verum ocultare, wenn die Zuhörer es nicht begreifen könnten. Es ist interessant, dass die Zeit hierüber viel Sorge empfand, vgl. noch Quodl. XII qu. 16 u. s. Richard v. Middleton oben S. 32.

16. Dementsprechend ist auch die Prädestination lediglich eine operatio aeterna divinae voluntatis. Sie kommt de occulta dei voluntate und beruht nicht auf unserem Verdienste. Daher hat auch die gratia prima keinerlei eigentliche Ursache in uns, da sie jedem motus liberi arbitrii in uns vorangeht; dagegen setzt die gratia secunda ein Verdienst unsererseits voraus. Aber auch für die gratia prima könne in uns eine gewisse causa congrui angenommen werden, sofern es der göttlichen liberalitas angemessen (congruum) ist, sich der Ernstgesinnten anzunehmen (ibid.). Es ist klar, wie diese Betrachtung die ursprüngliche Anschauung verschiebt und nun doch vor der Gnade ein Menschenthun ansetzt, das von Gott als angemessene Vorbereitung gekannt und gelten gelassen wird. Das laxe Schema der merita congrui beengt auch hier schon die Bedeutung der Gnade.

Auch Bonaventura liess den Menschen — unter den Einwirkungen einer vorbereitenden allgemeinen gratia gratis data sich die eigentliche gratia gratum faciens selbst — de congruo — verdienen (darüber m. Dogmengesch. II, 105 f.). Genau so hat auch Heinrich gedacht und er hat dabei jene vorlaufende Gnade in lehrreicher Weise konkret zu machen gewusst. Nach der potentia absoluta könnte Gott auch eine andere Ordnung befolgen, aber in Kongruenz zu seinem Wesen gibt er die Gnade aus Barmherzigkeit. Nun muss hiebei doch auch gewissermassen seine Gerechtigkeit konkurrieren. Dies geschieht auch, nämlich durch die vocatio. Die Berufung findet statt sive intrinsecus ubi nullus homo videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem. Man kann diese inclinatio der Gnade annehmen oder verwerfen. Wenn jemand sie annimmt, so wird er disponiert — vermöge der iustitia congrui — ad gratiam gratificantem. Der Grund der wirklichen gerechtmachenden sakramentalen Gnadenmitteilung oder aber der Prädestination ist also die vocatio durch das äussere oder auch innere Wort, resp. die Annahme der vocatio oder die Bekehrung. Es geht also etwas in dem Sünder vor, wodurch er zwar noch nicht gerechtfertigt, aber der Rechtfertigung würdig wird. So ist dann Gott in seiner Barmherzigkeit auch gerecht. Nach der ersten admonitio, qua deus omnino prae-

venit peccatorem, tritt der freie Wille sofort in sein Recht und wird nun der Grund, ihm weitere gratia gratis data zu geben. Wird diese recht gebraucht, so wird das der Grund zur Erteilung der gratia gratum faciens. Das ist so Gottes Ordnung, für die wir ebensowenig eine Erklärung zu geben wissen als dafür, dass er die verschiedenen Teile der einen Materie mit verschiedenen Formen versieht (Quodlib. VIII quaest. 5).

Hier haben wir also bei einem Scholastiker eine Lehre von dem Gnadenmittel des Wortes, wobei ausdrücklich das innere und äussere Wort koordiniert werden.[1]) Aber wie charakteristisch ist doch diese Wortlehre! Das Wort bringt Gnade, aber nur eine allgemeine die Seele erweckende und anregende Gnade. Darin erschöpft sich die Vocatio. Erst wenn sich der Mensch dann selbst bekehrt, empfängt er die wirkliche rechtfertigende Gnade, und die haftet ausschliesslich an den Sakramenten. Behält man diese wichtige Betrachtung im Auge, so versteht man erst, welche Bedeutung die Thatsache des Bettelmönchtums für die Geschichte des Wortes Gottes gehabt hat. Dem Bettelmönch Duns Scotus geht, wie wir sahen, die Bedeutung seines Ordens auf in der Predigt des

---

[1]) Für die Geschichte des Begriffes „Wort Gottes" (vgl. aber auch Duns oben S. 291. 473ff.) ist diese Stelle von Wichtigkeit, besonders aber auch für den Begriff des „inneren Wortes". Der Gedanke von einem inwendigen Reden Gottes ist von dem Mann aufgebracht worden, der zuerst über den Begriff „Wort Gottes" reflektiert hat, d. h. von Augustin (s. in Johann. tract. 57, 3; 40, 5; 71, 1; 77, 2; de bapt. V, 11, 24). Dann hat Gregor der Grosse scharf unterschieden zwischen dem äusserlichen hörbaren und dem innerlich wirksamen Wort (Moral. XXIX, 24, 49), auf das innere Reden Gottes hat er die inspiratio oder aspiratio gratiae und die Einflössung der Liebe zurückgeführt (Moral. XXX, 1, 4. 5; XI, 9, 12; XVIII, 40, 63f.; XXVII, 21, 41; XXII, 9, 20; in Ezech. I hom. 9, 2; 7, 16). An diesen Gedanken knüpfen Heinrich und Bonaventura an, nur dass ihre Vorstellung von den Sakramenten sie nötigt, die Wortwirkung zu depotenzieren. Dies ist die erste Wurzel des Gebrauches des inneren Wortes in der Reformationszeit, auch Luther folgte ihr anfangs. Die zweite Wurzel ist in der Idee des anerschaffenen göttlichen oder Naturrechtes zu erblicken. Die dritte aber in den mystischen Gedanken von einer ekstatischen Inspiration resp. des Geborenwerdens des Logos in uns in den Zuständen der Ekstase. Es gab eine kirchliche, eine rationalistische und eine mystische Form des „inneren Wortes".

Wortes, und aus dieser leitet er den Anspruch her seinen Orden über die ganze Sakramente spendende Hierarchie zu stellen (oben S. 291. 480)!

17. Die Iustitia originalis Adams war quaedam supernaturalis gratia . . . quae naturalem iustitiam roboravit (Quodl. II quaest. 11). An sich ist die natürliche Gerechtigkeit, nach Heinrich, genügend als die rectitudo voluntatis naturalis; nur damit sie immer bleiben konnte, bedurfte es einer übernatürlichen Gabe. Diese macht zusammen mit der natürlichen Gerechtigkeit die iustitia originalis aus: Donum ipsum una cum rectitudine naturali dicitur originalis iustitia. An sich aber besteht die ursprüngliche Gerechtigkeit nur in puris naturalibus. Die Bestimmungen schwanken hier bei den Scholastikern (Quodl. VI quaest. 11 vgl. Richard oben S. 19 und überhaupt Dogmengesch. II, 97 ff.). Der erste Sünder verlor erstere und dadurch: in rectitudine naturalis voluntatis debilitatus est. Hieraus ergab sich der Widerstreit des Fleisches gegen den Willen. Das infizierte Fleisch wurde durch die Zeugung fortgepflanzt, durch den Zusammenhang des Fleisches mit der Seele erhielt diese die pronitas ihm zu folgen. Daher haben schon die Kinder die culpa peccati, nicht nur die poena pro reatu culpae, wie Augustin es zeige in den Büchern contra Donatistas, qui peccatum originale negabant (so! Quodl. II qu. 11 u. qu. 21). Als Erfolg der Sünde erscheint vor allen Dingen, dass die libertas modo per peccatum debilitata ist, aber dies wird sofort abgeschwächt durch die Bemerkung: hoc nihil facit ad variationem naturae speciei. Sodann die deordinatio in der Vernunft, sie folgt aus der deordinatio voluntatis per pravam concupiscentiam (Quodl. I qu. 17). Die Freiheit ist also „geschwächt", aber der natürliche Bestand des Menschen nicht verändert. Das ist die gemein scholastische Lehre. Solange man im Bann der augustinischen Fragestellung stand, liess sich eine andere Auskunft, die den psychologischen und ethischen Thatsachen gerecht wurde, in der That schwer finden. Eine morbida dispositio, ein languor naturae haftet dem Fleisch aller Erzeugten an, aus ihr erklärt sich die den Willen schwächende Konkupiscenz und die Rebellion der niederen Seelentriebe (Quodl. VI quaest. 32).

Die Sünde erbt sich also durch die Zeugung fort wie eine Art Lepra. Daher kann nur der frei von Sünde sein, der nicht aus der Substanz Adams hervorging (Quodlib. I quaest. 21 vgl. dazu Quodl. XV qu. 11). — Das eigentliche Wesen der Sünde besteht in der aversio a deo, da die conversio zu den kreatürlichen Gütern an sich und ohne jene nicht Sünde wäre (Quodlib. I qu. 25).

Eine eigentümliche Wendung erhielt bei Heinrich der Begriff der Synderesis. Während Alexander diese als den der Vernunft wie dem Willen immanenten Trieb zum Guten bestimmte (vgl. auch Bonaventura) und die Späteren, wie Thomas und Duns, sie ausschliesslich dem Intellekt zuwiesen (s. Dogmengesch. II, 97 f. Anm.), hat Heinrich die der Vernunft einwohnende lex naturalis als die universalis regula operandorum ausdrücklich von der Synderesis unterschieden. Diese hat ihren Sitz im Willen als ein angeborener Antrieb dem Naturgesetz nachzukommen. Dem gegenüber ist die Conscientia die aus jenem allgemeinen Trieb sich ergebende, auf das Besondere gerichtete electio deliberativa des Willens. Die Synderesis wird folgendermassen definiert: ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae, et dicitur synderesis quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine. Daher erkläre sich auch der Name, der aus syn und haeresis zusammengesetzt sei und conelectio bedeute (Quodlib. I quaest. 18). Diesen undeutlichen und mit der Willensfreiheit schwer auszugleichenden Begriff hat sich Duns nicht angeeignet, wie wir S. 215 gesehen haben.

18. Die Gnade wird als die göttliche Gabe, die uns zur Erlangung des ewigen Lebens befähigt, verstanden. Es ist eine Gott gefällige Qualität des Menschen. Dies ist nun die Liebe; Gnade und Liebe sind also sachlich identisch. Nach den psychologischen Voraussetzungen wird als Sitz der Gnade sowohl die Seelenessenz als auch die Bethätigungen der Seele im Willen angesehen. Die Gnade ist Liebe, sofern sie der Seele einwohnt als die Potenz zu guten Akten, und sie heisst Gnade, sofern sie als die die einzelnen Handlungen Gott genehm machende Qualität vorgestellt wird. Noch Alexander wollte die beiden Begriffe

von einander unterscheiden, ohne freilich den Unterschied klar gemacht zu haben (Quodl. IV qu. 10). — Die Liebe wird also dem Menschen eingegossen. Darin besteht die Rechtfertigung. Der Gerechtfertigte ist aber befähigt sich Verdienste zu erwerben. Caritas necessaria fuit, quia sine illa iustificatio non fit, ut iustificatus possit mereri. Bei der verdienstlichen Handlung wirken die caritas und das liberum arbitrium zusammen, doch eignet ersterer vorwiegend der verdienstliche Wert (Quodlib. V quaest. 22). Auf dem Wege des meritum wird dann sowohl eine Mehrung der Gnade verdient, als auch durch das Widerspiel der verdienstlichen That oder die Todsünde die Liebe in uns zerstört wird. Dabei eignet aber nur der Todsünde diese Wirkung. Es wird ausdrücklich abgewiesen, dass durch veniale Sünden die Liebe oder Gnade wenigstens vermindert werde. Nur die actio caritatis werde durch veniale Sünden gehemmt, indem der debitus fervor der Bethätigung leicht fortfällt. Das heisst also, die übernatürliche Liebe bleibt intakt in dem venial Sündigenden, aber der natürliche Mitfaktor oder der freie Wille erfährt eine gewisse Abstumpfung (Quodlib. V quaest. 23).

19. Die Rechtfertigung wird aber vermittelt durch die Sakramente. In denselben wirkt sich eine schöpferische Kraft Gottes aus. Das Schaffen als solches kommt Gott allein zu. Andrerseits vollzieht es sich hier durch die Sakramente. Die Sakramente sollen signa gratiae praesentis et causa eius sein. Mit dieser Formel kehrt sich Heinrich gegen die franziskanisch-augustinische Sakramentstheorie, die verneint, dass die Sakramente causa gratiae seien. Aber auch die thomistische Formel der instrumentalen Kausalität der Sakramente wird nicht acceptiert. Der Sachverhalt ist, nach Heinrich, vielmehr dieser. Die Sakramente schaffen oder bewirken die Gnade nicht, sed solum dicuntur esse causa gratiae praesentis, cuius sunt signa in hoc, quod sunt contentiva eius quod est per se causa gratiae, inquantum creat eam. Der Gedanke ist also der, dass Gott in dem Sakrament zu dem besonderen Effekt gegenwärtig ist Gnade zu schaffen (Quodl. IV quaest. 37). Die Wirkung der Sakramente wird als vivificare et iustificare bestimmt (ibid.)

Mehrfach und eingehend hat Heinrich von der Transsubstantiation gehandelt. Er hält an der strengen Ver-

wandlungstheorie fest. Subito, per motum prolationis verborum praecedentem, indem diese die vis conversativa instrumentaliter enthalten, finde die Verwandlung statt (Quodlib. III quaest. 7). Und zwar: materia panis convertitur in materiam corporis Christi et forma in formam. Somit bleiben weder die Materie noch die Form des Brotes das, was sie waren; aber sie sollen andrerseits auch nicht aufhören zu sein. Mit Wilhelm meint Heinrich: Nihil de pane remanet, sed transit in id quod prius erat, in quo non annihilatur (Quodl. IX qu. 10). Die Annihilation soll vermieden werden, aber es ist nicht leicht zu sagen, wie Heinrich es meint, dass das Brot doch nicht vergehe, sondern etwas werde, indem es in eine aliquitas verwandelt wird. Das könne aber nicht die Gottheit Christi sein, da Endliches nicht in Unendliches verwandelt werden könne (Quodl. XI qu. 4). Die Resultatlosigkeit dieser Erörterungen hat Duns richtig erkannt, vgl. oben S. 384 f.

20. Auch dem Busssakrament sind einige Quästionen gewidmet. Die sakramentale Absolution verwandelt die den Todsünden gebührende ewige Strafe in zeitliche Strafe und relaxiert auch letztere in etwas. Nun soll die Pflicht zur zeitlichen Strafe, nach der bekannten Lehre, durch die Satisfaktion abgetragen werden. Statt der eigentlichen luitio der auferlegten Strafe kann aber die redemptio durch Almosen eintreten (unter Berufung auf Daniel 10: peccata tua eleemosynis redime), oder endlich die indulgentia (Quodl. XV quaest. 14). Die Satisfaktion kann nun aber in verschiedener Weise von dem Priester verhängt werden. Die Satisfactio wird nämlich auferlegt (iniungitur) sacramentaliter solum, aut simul et sacramentaliter et indulgentialiter und zwar letzteres ab eo qui potest conferre indulgentias. In ersterer Hinsicht, d. h. wenn bloss bestimmte Werke als satisfaktorische Leistung auferlegt werden, wird die Satisfaktion nur wirksam, wenn die Werke geleistet werden secundum determinatam quantitatem. Tritt nun aber im anderen Fall die Indulgenz hinzu, so ist es leicht totam ponam debitam relaxare. Wenn nun der Papst festsetzt, dass jemand der die poenas taxatas richtig erledigt, sit liber ab omni poena peccatis illis debita, vere liber est. Aber zu dieser völligen Freiheit von der Sündenstrafe,

die mit Sicherheit auch auf das Purgatorium erstreckt werden darf, kann der Sünder eben nur durch den Ablass kommen: non ex hoc wird er frei, quod opus huiusmodi sacramentale est, sed solum ex hoc, quod est indulgentiale. Die Frage, von der die ganze Erörterung ausging, war die, ob jemand durch die Satisfaktion sich als vom Purgatorium befreit ansehen darf. Diese Frage wird nun bloss für den Fall bejaht, dass der Betreffende zugleich mit der Auferlegung der satisfaktorischen Strafen Ablass empfing. Diese Auffassung ist deshalb so interessant, weil sie zeigt, wie die ganze Satisfaktion in Heinrichs Zeit schon durch den Ablass abgelöst wird. Den eigentlichen Zweck, den jemand bei Übernahme satisfaktorischer Werke intendiert, den erreicht er nur vermöge des Ablasses (Quodlib. VIII quaest. 19). — Im Übrigen schärft Heinrich ein, dass der Ablass aus dem thesaurus spiritualis ecclesiae hervorgehe, dass sein Zweck honor dei et profectus ecclesiae sei; entrüstet wendet er sich gegen diejenigen, welche die Giltigkeit des Ablasses nicht von dem Wortlaut des Ablassschreibens, sondern dem Verdienst der Empfänger abhängig machen, wodurch der ganze Ablass nur zu einer pia fraus würde (Quodlib. XV quaest. 14).

Man kann schon aus diesen Bemerkungen, wenn man sie mit den scotistischen Gedanken über den Ablass vergleicht, abnehmen, wieviel innerlich positiver die Stellung Heinrichs zu den kirchlichen Institutionen ist. Dies bestätigt sich an seinen Darstellungen der Rechte der Prälaten sowie des Papstes, des sponsus universalis ecclesiae (s. Quodlib. IX quaest. 22), besonders aber auch an den oft wiederkehrenden Besprechungen des grossen Zeitproblems nach der Abgrenzung der Befugnisse der Mendikanten dem Pfarrklerus gegenüber. Jene sind nur coadiutores, den Pfarrern steht das pinguius ius zu; sie brauchen die Mendikanten ebensowenig, als Martha die Maria brauchte (Quodlib. VII qu. 21). Ebenso wird die These bekämpft, dass das Leben vom Bettel den übrigen Erwerbsformen überlegen sei (Quodlib. XIV quaest. 17, IV quaest. 26 u. s. w.[1])

[1]) Für die innere Geschichte der Kämpfe wider die Mendikanten sind die Quodlibata Heinrichs eine ergiebige Quelle. — Sehr wichtig ist

21. Das Interesse, das uns bei der Darstellung Heinrichs leitete, war dies, dass wir einen Repräsentanten der älteren Theologie des 13. Jahrhunderts kennen lernen wollten. Es ist ein Theologe, mit dem sich Duns beständig auseinander-

---

auch das ethische Material, das in dem grossen Werk zur Sprache kommt und dessen Verarbeitung für die Geschichte der Ethik wie auch für die Kulturgeschichte von Bedeutung wäre. Nur beispielsweise mache ich auf einiges aufmerksam. Über Zinsen, Kauf und Handel s. Quodlib. I quaest. 39. 40. 42. III qu. 28. II qu. 15. Lex divina lex naturae est II qu. 16 (das positive Recht muss mit dem Naturrecht stimmen II qu. 15). Über die Restitution VI qu. 24—28. Über den Kommunismus IV qu. 20. Über die Todesstrafe gegen Diebe (H. verteidigt sie) XI qu. 18. Über das Duell V qu. 31, die Zauberei V qu. 33, die Ehe V qu. 40. 41. Über Martha und Maria XII qu. 28. — Pastoraltheologische Fragen, z. B. über die Möglichkeit plura beneficia ecclesiastica zugleich innezuhaben resp. die Verpflichtung zum residere s. II qu. 17; zur Frage, ob viri ecclesiastici mehr als nötig von den Kirchengütern ausgeben dürfen, s. II qu. 19. Über Fragen des Beichtrechtes VII qu. 25—27; ob der Pfarrer eine parochiana, mit der er sich versündigt hat, selbst absolvieren dürfe IX qu. 24; Mönch und Pfarrer VII qu. 21; ob der Prediger an einem Ort, der wohl Arbeit, aber keinen Unterhalt bietet, vorübergehen darf? VII qu. 19; ob die kirchlichen Lehrer sich daraus ein Gewissen machen sollen, wenn sie nichts zur Bekehrung der Ungläubigen thun? Nein, sofern die Verhältnisse es verbieten XIV qu. 12. Dass man in einem liber interdictus überhaupt nichts lesen darf XII qu. 19. — Weiter sei die entwickelte ethische Kasuistik erwähnt: Ein Mord, der in sinnloser Trunkenheit ausgeführt wird, ist an sich keine Sünde, s. III qu. 26. Ob eine Frau ihrem toten Mann, wenn er auferstehen sollte, wieder verbunden wäre III qu. 27. Ob ein Täufling, der zwei Köpfe hat, auch zwei Namen erhalten müsse VI qu. 16 u. 17. Ob jemand, der würdig ist licentiari in theologia, es aber unterlässt, dafür eine Aureole erhält? II qu. 12. Hinsichtlich der Juden: ob die Pfarrer von den Juden sich die auf den Häusern derselben etwa ruhenden Abgaben auszahlen lassen sollen XIII qu. 16; ob ein Jude, der die Hostie zersticht und durch das etwa aus dieser hervorquellende Blut bekehrt wird, noch nachträglich bestraft werden soll XIV qu. 15. — Im übrigen geht aus Heinrichs Angaben hervor, dass die behandelten Fragen ihm von der Fakultät vorgelegt und wirklich diskutiert worden sind, z. B. I qu. 39 init.: contra primum arguebatur, oder: ut dixit opponens II qu. 15, eine frühere Antwort hat einigen misfallen, daher wird eine neue Frage gestellt II qu. 15. Daselbst sagt Heinrich in quadam alia quaestione anni praecedentis. S. noch IV qu. 14; V qu. 1; VI qu. 1. 14. 22; VII qu. 1. 12. 22; VIII qu. 1; X qu. 1 (überall zu Beginn der betr. Quästion) u. s.

setzt. Wenn man den redseligen Mann aber zum „Vorläufer“ des Duns Scotus hat avancieren lassen wollen, so war das doch zu viel gesagt. Es fehlt allerdings nicht an Beispielen, wo der gemeinsame Gegensatz und die gemeinsame Grundrichtung Duns zum Schüler Heinrichs machten; wie man das von einzelnen Lehren behaupten kann, so vor allem von der Methode. Das spekulative Element und der altmodisch werdende Realismus waren bei Heinrich verbunden mit dem Versuch die spekulativen Probleme in dialektischer Fragestellung zu erfassen und zu bearbeiten. Man könnte sagen, Plato sollte hier seine Ideen in aristotelischer Dialektik entwickeln und begründen. Diese Methode hat fraglos auf Duns Scotus Einfluss ausgeübt. Wie man den spekulativen Realismus beibehalten und doch den ganzen Aristoteles und seine Dialektik virtuos gebrauchen kann — das hat Duns von Heinrich gelernt. Aber im übrigen hat er sachlich wie methodisch in unzähligen Fällen Heinrich bekämpft. Der schwebende fromme platonische Realismus Heinrichs genügte einem so strengen und klaren Geist, wie Duns, ebensowenig, als die unmethodischen breiten dialektischen Beweise Heinrichs in einigen Wendungen als unstichhaltig zu erweisen ihm stets ein besonderes Vergnügen bereitet hat. So wird man vielleicht die Bedeutung Heinrichs für Duns dahin zusammenfassen können, dass er von ihm im allgemeinen und besonderen die Anregung empfing die alte Theologie mit den neuen Mitteln zu begründen, eine Anregung, die nicht minder positiv war durch das Ziel, das Heinrich sich gesetzt, als negativ durch die ungenügende Art, mit der er es zu erreichen versuchte.

22. Neben Heinrich war es vor allem Thomas von Aquino, an dem sich Duns Anschauungen orientiert haben. Wir müssen daher, wenn auch nur mit einigen Bemerkungen auf den Standpunkt seines grossen Rivalen eingehen, ohne dass uns die rein historischen Fragen nach dem Verhältnis der thomistischen Lehre zu der seines Lehrers Albert hier aufhalten dürfen. Die Bedeutung von Thomas besteht zunächst darin, dass er die aristotelische Philosophie, so wie er sie verstand, in vollem Umfang in das christliche Lehrsystem eingeführt hat. Nicht nur das Naturbild, sondern auch die Metaphysik, die Erkenntnistheorie, die Psychologie, ja selbst die

Ethik wurden einfach von Aristoteles herübergenommen. Dies würde aber an sich nicht den Unterschied deutlich machen, denn diese Abhängigkeit von Aristoteles wurde damals in der Wissenschaft allgemein. Das war das Entscheidende, dass Thomas die aristotelische Wissenschaft und die Offenbarung unter einem Dach zusammenbringen wollte. Sie sollten sich zu einander verhalten wie Grundlegung und Vollendung der Erkenntnis. Die natürliche Philosophie läuft aus in ein System der offenbarten Religionsphilosophie.

Die Offenbarung ergänzt die philosophische Erkenntnis durch eine Anzahl von Wahrheiten, die der Vernunft sonst unerreichbar geblieben wären (z. B. die Trinität oder Christologie), oder aber nur langsam und schwer erreicht worden wären, wie etwa die Einheit Gottes (Thomas contra gentiles I, 3 ff. Summ. theol. I quaest. 1 art. 1). Durch die Theologie oder das religiöse Erkennen wird somit zuhöchst der Intellekt befriedigt und dadurch das Glück des Menschen bewirkt. In nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis (c. gentil. III, 50, 4). Diese Erkenntnis Gottes ist der Zweck, auf den hin der Geist geschaffen ist und in dessen Erreichung er darum ausruht (ib. III, 25 ff.). Demgemäss wird dann die Theologie, im Gegensatz zu Albert, als spekulatives Wissen bezeichnet. Zwar könne die Theologie nicht umhin auch von menschlichen Handlungen zu reden, aber diese seien nur Mittel, durch die der Mensch zur Erkenntnis Gottes geführt werde: principalius agit (die Theologie) de rebus divinis quam de actibus humanis, de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit (Summa I quaest. 1 art. 4).

Die spezifisch theologische Erkenntnis wird von der Offenbarung dargeboten, da der Intellekt von Natur nicht fähig ist sie zu erfassen. Die Offenbarung ist in der heil. Schrift enthalten. Gott ist der eigentliche Verfasser der Schrift (ib. I quaest. 1 art. 10), indem er die Propheten erleuchtete, quod lumen propheticum insit animae prophetae per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis (ib. II. II quaest. 171

art. 2). Das göttliche Licht flösst also der Seele des Propheten eine besondere Belehrung ein, die er dann seinerseits in Worte kleidet. Prophetia est quaedam cognitio intellectui prophetae impressa ex revelatione divina per modum cuiusdam doctrinae (ib. art. 6). Um dieser ihrer Herkunft willen ist die Schrift bindende Autorität (ib. I quaest. 1 art. 8). Wenn Thomas lehrt, dass die Schriftlehre in den altkirchlichen Symbolen zusammengefasst und geordnet sei, so ist das nur gemeinscholastische Lehre. Für uns ist hier nur dies von Interesse, dass er die ganze Offenbarung nur als eine wegen der Schwäche des Menschen erfolgte Ergänzung der philosophischen Weltanschauung ansieht. Der Gottesgedanke ist es, der samt einer Reihe von Mitteln, die zum Genuss Gottes anleiten, den Inhalt der Offenbarung ausmacht (II. II quaest. 1 art. 1).

Nun greift aber diese Erkenntnis Gottes über das natürliche Vermögen unseres Geistes hinaus. Es bedarf also dessen, dass die natürliche an das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung gebundene Erkenntnis erweitert werde. Die natürliche Erkenntnis reicht nämlich nicht hinaus über die aus dem Kausalzusammenhang der Welt gewonnene Erkenntnis, dass Gott die erste Ursache ist (ib. art. 12). Diese Erkenntnis wird vertieft durch die infusio luminis gratuiti. Oder genauer geredet, durch letztere wird das geistige Vermögen des Menschen erhöht, während ausserdem noch auf das Gebiet der Phantasie und selbst der sinnlichen Wahrnehmungen Einwirkungen stattfinden können. Eigentlich stellt diese Erkenntnis also nur eine Steigerung der natürlichen Erkenntnis dar. Dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur: tamen plenius ipsum cognoscimus in quantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut deum esse trinum et unum (I quaest. 12 art. 13).

23. Diese sonderliche christliche Erkenntnis ist der Glaube. Der Intellekt kommt zum Urteil entweder durch die unmittelbare Einwirkung eines Objekts oder durch den Druck des Willens, der ihn zur Zustimmung nötigt. Also etwa so, dass

der Wille durch die Bilder des ewigen Lebens erregt wird und die Vernunft zur Zustimmung bewegt. Aber dies Urteil läuft der Psychologie des Thomas — dem Primat des Intellekts — zuwider und muss daher motiviert werden. Das geschieht nun dadurch, dass für den Intellekt ein habitus fidei divinitus infusus angenommen wird, welcher den Intellekt befähigt jenem Wunsch des Willens nachzukommen (s. Quaestio disputata de fide art. 1. 4). Der Glaube ist also ein Erkennen,[1]) das allerdings von praktischen Motiven abhängig gedacht wird, aber immerhin seine Vollendung in der überirdischen Erkenntnis Gottes findet (ib. art. 2. 10; c. gentil. III, 25, 8; 26; 50, 6; IV, 42, 1). Der Intellektualismus verlangt diesen Zielpunkt, mag auch andererseits der Glaube seine Formation durch die Liebe erhalten.[2]) Gott bis zu einem gewissen Grade erkennen, ist hier unseres Lebens Inhalt, die Steigerung dieser Erkenntnis das Ideal für das Jenseits.

Die Erkenntnis Gottes, die wir auf dem Wege des Glaubens erlangen, ist übervernünftig, aber keineswegs widervernünftig (de fide art. 10). Die Theologie hat nun die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Erkenntnis zu erweisen. Das soll nicht bedeuten, dass sie zwingende Vernunftbeweise für die Offenbarung führt — wie man im Zeitalter Anselms und Abälards verlangte —, sondern nur, dass sie aus der Philosophie die theologischen Sätze erläutert und ihre Gegner widerlegt (Summ. II. II quaest. 1 art. 5; c. gentil. I, 9). Weiterreichende Beweise sind deshalb nicht möglich, weil die übervernünftigen Glaubenssätze direkt von Gott herrühren, also nicht unter unsere Vernunftprinzipien gebeugt werden dürfen (Summ. I quaest. 1 art. 5. 8).

24. Zur Erläuterung dieser Gedanken haben wir noch zweier philosophischen Ansichten des Thomas zu gedenken.

---

[1]) Vgl. II. I quaest. 15 art. 1 ad 3, wo der Assensus dem Intellekt, der Consensus dem Willen beigelegt wird; um ersteren handelt es sich bekanntlich bei dem Glauben.

[2]) Man wird sich dies so vorstellen müssen, dass jener egoistische zum Glauben drängende Willenstrieb jetzt in Liebe zu Gott verwandelt wurde, und so die Liebe mit zur Erzeugung des rechten Glaubens wirksam wird.

Die erste betrifft das Verhältnis des Willens zur Erkenntnis. Wie sich uns schon gelegentlich zeigte, folgt er auch auf diesem Gebiet durchaus der aristotelischen Auffassung. Der Intellekt ist es, der das eigentliche Wesen aller höheren geistig organisierten Naturen bildet. Der Wille erscheint ihm nur als eine besondere Art des natürlichen Begehrens, wie etwa auch das Irascibile und Concupiscibile. Erst der Intellekt drückt dem Willen seinen geistigen Charakter auf. Voluntas secundum id quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum id quod ab intellectu dependet (c. gentil. III, 26, 1). Als intellectivus appetitus gehört der Wille dem höheren Teil der Seele an. Durch diesen Zusammenhang ist auch die Freiheit des Willens bedingt. Nach griechischer Weise ist Thomas der Meinung, dass die Vernunft der eigentliche Sitz der Freiheit sei. *Liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quod homo libere iudicat* (Summ. I quaest. 83 art. 2). Hierin sollen aber zwei Seelenvermögen sich treffen, nämlich die cognitiva und die appetitiva. Davon heisst es: ex parte quidem cognitivae requiritur consilium per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium diiudicatur. Trotzdem meint Thomas schliesslich, dass die electio, d. h. das Wesen des liberum arbitrium, eigentlich eine appetitiva potentia sei, weil es sich bei ihr um die Beziehung auf ein Ziel oder Gut handelt, das mit dem Willen erstrebt wird (ib. quaest. 83 art. 3). Daher wird dann auch die Frage, ob das liberum arbitrium eine vom Willen verschiedene Kraft sei, verneint. Denn das eligere ist ein appetere aliquid propter alterum consequendum. Dadurch rückt es aber in die Reihe der Willensfunktionen, oder noch genauer gesagt: das liberum arbitrium oder die vis electiva verhält sich so zur voluntas, wie die ratio zum Intellekt (ib. art. 4).

Demnach ist das liberum arbitrium das geistige Wahlvermögen. Seine Freiheit wird dadurch erwiesen, dass sonst alle Ermahnungen umsonst wären (ib. quaest. 83 art. 1). Der Gedanke eines selbständigen geistigen Wollens fehlt Thomas eigentlich. Das, an was er denkt, ist schliesslich nur das Ver-

mögen der praktischen Vernunft eine freie Entscheidung zu treffen. Mit dieser ist die Nachfolge des Willens von selbst gegeben. Ausdrücklich beruft er sich hiefür auf Aristoteles (ib. art. 3). Im Urteil besteht die Willensfreiheit und die geistige Art des Willens. — Hiebei erscheint es dann als sehr verständlich, dass Thomas die Streitfrage seiner Zeit, ob der Wille dem Intellekt oder der Intellekt dem Willen übergeordnet sei, zu gunsten letzterer Möglichkeit entscheidet. Denn das Höchste, das Einfache und Absolute ist das direkte Objekt der Erkenntnis, während es nur mittelbar Objekt des Willens wird. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur, quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Diese Betrachtung ruht auf dem aristotelischen Satz, dass der Intellekt sein Objekt (wahr und falsch) in sich trägt, während es der Wille (gut und böse) in den Dingen hat. Daraus zieht nun Thomas eine Folgerung. Wenn das Ding, das das Gute ausmacht, edler als die Seele ist, in der der Begriff jenes Dinges ist, so würde in Beziehung zu einem solchen Ding der Wille höher als die Erkenntnis sein. Wenn aber jenes Ding, an dem das Gut haftet, unter der Seele steht, dann würde das Erkennen höher als der Wille in dieser besonderen Beziehung sein.[1]) Unde melior est amor dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Dadurch wird aber das absolute Verhältnis der Erhabenheit des Denkens über das Wollen nicht aufgehoben.

Das Denken ruht also in sich, das Wollen tendiert nach aussen. Ist das Objekt der Seele kommensurabel, so ist die Erkenntnisthätigkeit ihm gegenüber die höhere; ist das Objekt

---

[1]) Man vergleiche hier die ähnliche, aber doch ganz verschiedenartige Betrachtung Heinrichs oben S. 612 f.

dagegen über die Seele erhaben, so wird sie dasselbe näher durch einen Willensakt als in dem inadäquaten Erkenntnisbild ergreifen. Diese Beobachtung ist begreiflich, wiewohl man ihre Richtigkeit im Rahmen der thomistischen Psychologie bezweifeln kann. Ist nämlich nur Erkanntes Objekt des Wollens, so ist schwer verständlich, inwiefern dann der Wille über das Erkennbare hinaus ein Objekt finden soll. Aber es ist auch weiter nicht wohl einzusehen, wie man dieser Regel gegenüber den Satz aufrecht erhalten will, dass die Theologie resp. das religiöse Erkennen wesentlich spekulative Gotteserkenntnis sein soll. Sodann aber hat Thomas die Seligkeit in intellektiven Akten sich vollziehen lassen. Jedes Ding strebt seinem Ziel zu und findet Ruhe nur in ihm. Wie der Intellekt der superior motor im Inneren des Menschen ist, so ist auch das intelligere sein höchstes Ziel (c. gentil. III, 25, 7). Ultima autem hominis salus est, ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione virtutis primae. So wird mit Berufung auf Aristoteles gelehrt (ib. IV, 42, 1; III, 44, 4; cf. Summ. I quaest. 1 art. 4; II. I quaest. 2—5. II. II quaest. 175 art. 3; quaest. 180 art. 5). Man mag nun die Differenz der Erkenntnis der Seligen von der der viatores noch so hoch schätzen,[1]) so wird man doch über den Widerspruch, der zwischen diesen Gedanken und obiger Bemerkung besteht, nicht hinausgelangen.

Es kann sich hier nicht um die Künste der Harmonistik handeln, wie sie etwa an die Bemerkung des Thomas angeknüpft werden könnte, dass doch auch die jenseitige intellektive Anschauung Gottes einer gewissen Kompletion durch den Willen erhalte, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit (c. gentil. III, 116, 1). Das alles sind nur Ergänzungen, die der augustinisch-kirchlichen Idee zuliebe, dass die Liebe zu Gott das Höchste sei, angebracht werden.[2]) Die Grundanschauung ist klar. Wie der Glaube der Anfang der Erkenntnis Gottes ist, so wird er seine

[1]) S. z. B. Summ. suppl. quaest. 92 art. 1: die Seligen werden Gott so erkennen, dass er selbst die Form (wie der Gegenstand) ihrer Erkenntnis sein wird.

[2]) Ebenso wie der Gedanke, dass die Liebe den Glauben informiere.

Vollendung durch die Seligkeit in der intellektiven Kontemplation Gottes finden. Mit vollem Recht sagt Werner von dieser Idee des Thomas: „seine Auffassung des seligen Seins ist eigentlich nur die ins Christliche umgesetzte aristotelische Ansicht von der Glückseligkeit der kontemplativen Musse“.[1])

Für die uns hier beschäftigende Absicht ist diese Erkenntnis von grösster Bedeutung. Sie lehrt uns nämlich die Grundidee der thomistischen Prinzipienlehre erfassen. Nicht um eine psychologische Sondermeinung handelt es sich, sondern darum, dass Thomas ganz in die griechische Weltanschauung und Seelenstellung zurückgefallen ist. Er ist nicht ungestraft bei Aristoteles in die Schule gegangen und er ist hinter Augustins Grunderkenntnis zurückgegangen. Das ist die Aufgabe der christlichen Wissenschaft, dass man das Weltbild des Aristoteles acceptiert und darüber dann den Himmel der christlichen Offenbarung spannt. Erkennende Betrachtung ist dem einen wie dem anderen gegenüber die rechte Stellung und diese Erkenntnis soll sich steigern zu der seligen Kontemplation im Jenseits. Die Eigenart der christlichen Weltanschauung ist aufgelöst, und die Offenbarung muss verkümmern in der Zwangsehe, die zwischen ihr und Aristoteles hergestellt ist. Dies wäre einstweilen das Resultat. Es gibt christliche Elemente bei Thomas — auf eins sind wir schon gestossen —, die dem widersprechen; wir können erst später von ihnen reden.

24. Das war der eine Punkt, dessen Betrachtung wir oben S. 628 in Aussicht nahmen. Zum anderen handelt es sich um die Erkenntnislehre, besonders um die Frage nach den Universalien. Hauréau hat sich bemüht, Thomas — im Zusammenhang mit Aristoteles — wesentlich als Nominalisten darzustellen.[2]) Allein der gelehrte Kenner der scholastischen Philosophie ist hier — ich lasse Aristoteles aus dem Spiel — wie auch in anderen Teilen seiner Darstellung wohl dem Fehler verfallen, zu rasch zu finden was er suchte. Dass derartige

---

[1]) Werner in Denkschriften der Wiener Akademie Bd. 28 (1878), S. 136.

[2]) Histoire de la philosophie scolastique II 1, 338—462.

Elemente bei Thomas wie bei Albert wirklich vorkommen, ist freilich evident. Thomas geht mit dem aristotelischen Empirismus: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu (z. B. Summ. I quaest. 85 art. 3. 7); von hier aus erscheint dann das Universale als ein Produkt unseres Geistes, der das commune in dem Wechsel der Erscheinungen ergreift und fixiert. So betrachtet ist objektiv das Einzelne und Sinnliche, während nur subjektive intellektuelle Existenz dem Gemeinbegriff zukommt, mit dem wir jenes Sinnliche bezeichnen. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. Daher heisst es im Beispiel: humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus condicionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum (Summ. I quaest. 85 art. 2 ad 2). Nur scheinbar widerspricht es dieser Auffassung, dass nach Thomas eine direkte Erkenntnis überhaupt nur bezüglich des Universale oder des Begriffes existiert. Alles Erkennen vollzieht sich nämlich durch die Thätigkeit des intellectus agens, d. h. abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Das Erkennen hat es also direkt nur mit den allgemeinen Begriffsbildern zu thun. Nur indirekt per quandam reflexionem, d. h. indem der Geist zurückschaut zu den Vorstellungen und Eindrücken (phantasmata), aus denen ihm jene Begriffsbilder wurden, vermag er Erkenntnis von dem einzelnen Ding als solchem zu gewinnen (Summ. I quaest. 86 art. 1). Das läuft dem Nominalismus nicht zuwider, sofern jene Art universaler Begriffsbildung ja doch nicht die objektive Existenz der Universalien beweist.

Also ist die nominalistische Auffassung bei Thomas allerdings klar bezeugt. Es kann daher nicht wunder nehmen, dass Thomas nicht selten diese Gedankenbildung zur Polemik wider die platonische Ideenlehre und zum bewussten Bekenntnis zu Aristoteles steigert. Aristoteles habe Recht mit seiner Be-

kämpfung Platos; es sei eine opinio irrationabilis, dass die species rerum naturalium separatae per se subsistentes existieren, sodass also das Pferd an sich oder der Mensch an sich eine Realität wären (ib. I quaest. 6 art. 4). — Soweit scheint alles klar zu sein, aber Prantl wird doch Recht behalten, wenn er sagt: „schnell wendet sich das Blatt (wie bei Albert), und Thomas ist trotz aller dieser peripatetischen Plagiate, deren Tragweite er natürlich gar nicht versteht, nichts weniger als ein Aristoteliker“. [1]) Dies tritt gerade in den für seine Theologie wichtigeren Gedankenwendungen hervor.

Die vorgetragenen Gedanken entstammen nämlich der rein empirischen Erkenntnislehre. Anders nimmt sich die Frage unter dem Gesichtspunkt der Metaphysik aus. Da unsere Erkenntnis ihren Ausgang an sinnlichen Eindrücken hat, so ist die Erkenntnis des einzelnen Dinges früher als die des Universale, das durch eine Abstraktion des Intellekts gewirkt wird (Summ. I quaest. 85 art. 3). Nun kann aber auch die allgemeine Natur, die in den Einzeldingen offenbar wird, als formales Prinzip derselben angesehen werden, Thomas denkt dabei an die aristotelischen Formen, denen er eine objektive Wirksamkeit beilegt. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium; nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma (ib. art. 3 ad 4). Diese Formen, die also in den Gemeinbegriffen zum Ausdruck gelangen, sind nun allerdings nicht wie die platonischen Ideen als in der Sonderexistenz eines Dinges an sich begriffen anzusehen, wohl aber existieren sie als Realitäten im göttlichen Geist. Wie etwa die Idee des Kunstwerkes vor seiner Ausführung in unserem Geist besteht, und diese bedingt, so similiter per rationes aeternas deus producit creaturas (de veritate quaest. 8 art. 9). Der göttliche Geist ist sonach der Ort der Ideen. Ideen sind die Formen der Dinge, die ausser diesen selbst sind. Sie können als exemplar wie als principium cognitionis ihres Dinges gedacht werden. In diesem wie in jenem Sinn sind sie in Gott anzunehmen.

---

[1]) Prantl, Gesch. der Logik III, S. 112.

Also werden, sofern Gott Schöpfer der Welt ist, in seinem Geist wirksame Formen angenommen werden als die Urbilder, denen gemäss alles in der Welt verwirklicht wird (Summ. I quaest. 15 art. 1). So präexistiert im göttlichen Geist die idea ordinis universi wie die Schlachtordnung im Geist des Führers. Aber ebenso auch die Idee oder Form aller einzelnen Arten. Und zwar schaut Gott alle diese Formen in seiner Essenz, sofern diese für die Kreaturen das Urbild darstellt. Sic igitur in quantum deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem in tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae et similiter de aliis. Et sic patet, quod deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum quae sunt plures ideae (ib. art. 2).

Sonach ist die Meinung des Thomas klar. Die Universalien oder die Ideen der Dinge präexistieren freilich und sind der Grund der Existenz der einzelnen Dinge. Insofern hatte Plato Recht (c. gentil. III, 24). Nur sollen diese Ideen oder wirksamen Formen des göttlichen Denkens in Gottes Geist präexistieren, nicht aber ist es, wie Plato wollte, quod ponebat ideas per se existentes, non in intellectu (scil. dei, ib. art. 1). — Damit haben wir aber bei Thomas die üblich gewordenen Gedanken von dem Universale post rem, wie ante rem nachgewiesen.[1])

Indem nun die religiöse Betrachtungsweise naturgemäss die zuletzt vorgetragenen Gedanken bevorzugte, so erwuchs auch aus der thomistischen Erkenntnislehre jene hellenisierende Stimmung, nach der der Christ am Glauben die anfangende Erkenntnis des Weltsystems hat und in den kontemplativen Zuständen im Diesseits wie Jenseits die Seligkeit erlebt.

25. So scheint Gott wieder in die Ferne gerückt zu sein, und die Mannigfaltigkeit guter Werke, die dem Christen geboten werden, ersetzt nicht das Erlebnis von dem wirksamen Gott. Allein Thomas hat den Begriff von Gott in einer Weise ausgeführt, welche geeignet war, den Bann seiner fremdartigen Seelenstellung zu beschränken. Die aristotelischen Ideen von Gott als dem absolut wirksamen letzten Zweck und der ersten

---

[1]) Die dritte Formel in re ergibt sich nun von selbst.

Ursache, Anselms Anregungen und ein christliches Empfinden haben in diesem Gottesbegriff zusammengewirkt. So ergab sich, dass Gott der absolut geistige, denkende und wollende erste Beweger der Welt und dass er absoluter actus purus sei, absque alicuius potentialitatis permixtione. Da dieser schlechthin aktive Gott sich selbst als letzten Zweck will, aber auch die Welt setzt, ist es klar, dass er die Welt als Mittel zu diesem Zweck will. Dann wird auch sein Verhältnis zur Welt genau dem Verhältnis zu jenem Zweck analog sein. Oder: wie Gott sich selbst liebt, so liebt er die Welt. In hoc vero, quod aliquis amat alium, vult bonum illi et sic utitur eo tanquam se ipso referens bonum ad illum sicut ad se ipsum (Summ. I quaest. 20 art. 1 ad 3, s. die ganze Erörterung ib. quaest. 19 und 20). Alles was ist und wird, ist sonach Wirkung des göttlichen Willens und Offenbarung seiner Liebe. In diesem Zusammenhang ist nun die praktische Gottesempfindung des Thomas zu suchen. Die Liebeskraft der schlechthinigen Ursächlichkeit ist als der gerechte gubernator der Welt gedacht. Ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat dei iustitiam. Und zwar ist Gott also gerecht, indem er sich selbst Norm ist (deus autem sibi ipsi est lex, I quaest. 21 art. 1). Da aber die Gerechtigkeit in allen Handlungen Gottes mit der Barmherzigkeit verbunden ist, so wird der Weltregent überall eine gütige Gerechtigkeit walten lassen: deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei (ib. art. 4).

Es ist der christliche Gottesgedanke, der durch diese Formeln einen wenn auch nur unvollkommenen Ausdruck findet. Dieser Gedanke leitet nun auch die Erwägungen des Thomas über die Providenz und Prädestination. In dem Geist Gottes präexistiert die ratio ordinis rerum in finem. Praecipere de ordinandis in finem quorum rectam rationem habet competit deo secundum illud psaltis regii: praeceptum posuit et non paeteribit (ib. quaest. 22 art. 1). Dies besteht aber darin: causalitas dei qui est primum agens se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei sed etiam quantum ad individualia principia. Wie nun Gott durch die Providenz direkt den Lauf aller Dinge ordnet, so lässt er sich diese

Ordnung durch ein System von Mitteln realisieren, was als gubernatio bezeichnet wird (l. c. art. 3 u. I quaest. 103 art. 6). Dabei hat die Providenz aber angeordnet, dass einiges infallibiliter et necessario, anderes contingenter geschehe (ib. art. 4). Die Prädestination ist, unmittelbar betrachtet, die providentielle Verordnung bestimmter Menschen zur Seligkeit; diese Verordnung verwirklicht sich aber auf dem Wege der gubernatio, etwa in der Berufung. Est autem executio praedestinationis vocatio et magnificatio cf. Rom. 8, 30 (ib. quaest. 23 art. 2). In diesem Sinn können dann auch verdienstliche Handlungen zur Verwirklichung der Prädestination dienen, indem sie in ihr beschlossen sind, keinesfalls aber sie begründen. Ihr Grund ist lediglich im Willen Gottes gegeben. Unde et id quod est per liberum arbitrium est ex praedestinatione (ib. art. 5 und 8). Das Böse komme vermöge der göttlichen permissio zu stande. Doch dürfe die reprobatio nicht auf die blosse Präscienz zurückgeführt werden, denn sie ist voluntas permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa; aber nicht eine positive causa, sondern eine derelictio Gottes sei anzunehmen (ib. art. 3).

Thomas hat behauptet, dass Prädestination und Freiheit einander nicht ausschlössen. Es soll nämlich die Providenz sich nicht nur in notwendigem, sondern auch kontingentem Geschehen auswirken, letzteres secundum condiciones causarum proximarum.[1]) Sic igitur et praedestinationis ordo est certus et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus (ib. art. 6). Dasselbe Resultat ergibt sich auch vom Standort der Präscienz aus. Indem Gott eine ewige Anschauung von allem Geschehen als von einem Gegenwärtigen in sich trägt, geschieht alles, wie er es erkennt; aber er kennt in diesem Geschehen auch freie Entwicklungsreihen (I quaest. 14 art. 13). Gottes Wille ist Ursache auch der kontingenten Handlungen, aber eben als kontingenter, wäre

---

[1]) Vgl. I quaest. 103 art. 7 ad 3: dicendum, quod dicuntur aliqui effectus contingentes per comparationem ad proximas causas quae in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc, quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis, quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

doch sonst das meritum oder demeritum ausgeschlossen (I qu. 105 art. 4 ad 3).

26. Dass die bekannten Schwierigkeiten durch diese Gedanken nicht gehoben sind, ist einleuchtend. Aber ein anderes interessiert uns im Augenblick. Wir wollten die Eigenart des thomistischen Gottesgedankens erforschen. Dass Gott die schlechthinige Ursächlichkeit oder dann der absolute Herr ist, haben wir gesehen. Aber die Frage ist nun weiter, ob Thomas dieser Gedanken derart Herr gewesen ist, dass sie den Glauben im Sinne der christlichen Religion ermöglichten? Diese Frage ist zu verneinen. In der grossartigen Einteilung der theologischen Summe (von Gott — zu Gott — durch Christus) ist zwar Christus als via nobis tendendi in deum bezeichnet und demgemäss ist in der Erlösungslehre die Offenbarung Gottes in Christo kräftig betont worden. Aber diese Gedanken werden unwirksam gemacht durch die sonstigen Elemente der thomistischen Theologie. Erstens tritt der Gedanke der Gegenwart Gottes regelmässig in der abstrakten und unkräftigen Form der ersten Ursache auf. Dadurch aber wird für das religiöse Bewusstsein Gott immer wieder in die metaphysische Ferne der Kontemplation gerückt. Zweitens wird der Begriff der Gnade nach Möglichkeit des persönlichen geistigen Elementes entkleidet. Für die persönliche wirksame Liebesmacht Gottes gewinnt man quiddam supernaturale in homine a deo proveniens (Summ. II. I quaest. 110 art. 1), d. h. die in der Seele neu erschaffenen qualitates supernaturales (ib. art. 2—4). Auch diese Auffassung verkürzt das geistige Verhältnis zu Gott und die durch naturhafte Seelensteigerungen gewonnene Kontemplation lässt erst recht die Empfindung von der Ferne der absoluten Substanz Gottes von unserem Herzen zurück. Drittens hat Thomas der Sakramentslehre eine Form gegeben, die sie in der nämlichen Richtung wirksam werden liess. Die Gnade wird zwar von Gott erschaffen, aber durch die Rezitation der Einsetzungsworte geht diese geistige Kraft in die äusseren Zeichen ein, denen sie so lange einwohnt, bis die Kraft ihr Ziel d. h. die Seele erreicht hat. Gott ist also die Prinzipalursache, die Sakramente sind aber die Instrumentalursachen der geschaffenen spiritualis virtus (Summ. III quaest. 62 art.

1 u. 4). Auch diese Lehre ist nicht dazu angethan einen geistigen Verkehr der Seele mit Gott zu befördern. Da nun aber für die thomistische Anschauung die Wirkungen Gottes auf den Sünder sich schlechtweg konzentrieren in den Sakramenten, muss es einleuchten, wie schwer durch diese Ideen von der Gnade und den Sakramenten die wirklich christliche Gotteserkenntnis gehemmt wurde. Indem die Autorität des persönlichen Gottes hinter seinen Schöpferthaten verschwindet, gewinnt die Seele zwar die Antriebe zur Betrachtung dieses Systems von Thaten, nicht aber zum Glauben als der persönlichen Hinnahme des sich offenbarenden Gottes. Auch Augustin hat die angeführten Gedanken gehabt und sie mit seinem Gottesgedanken verbunden. Formell that Thomas nichts anderes, aber während bei Augustin der Gedanke der göttlichen Providenz eine machtvolle Realität war, hatte der Aristoteliker Thomas an ihm schliesslich nur eine Formel mehr, um das kirchliche „System“ auszubauen. Die Problemstellung, die seiner Dogmatik zu grunde liegt, hat seine Gedanken immer wieder beschränken und knicken müssen.

27. Aber noch eine Frage müssen wir dem System des Thomas stellen, es ist die Frage nach dem ethischen Ideal oder nach der Liebe. Es sind drei Gesichtspunkte, von denen her die Antwort auf diese Frage zu suchen ist, nämlich das Verhältnis der Kirche zu dem einzelnen Christen, die Lebensgerechtigkeit des Sünders und die aristotelische Tugendlehre.

Die menschlichen Handlungen, sagt Thomas einmal, sind verdienstlich oder misverdienstlich je nach ihrer Beziehung zu Gott als dem höchsten Zweck: ratione quidem ipsius (dei), in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur . . . Unde qui facit actum malum non referibilem in deum, non servat honorem dei qui ultimo fini debetur (II. I quaest. 21 art. 4). Hiemit wäre also das ethische Ideal als der Dienst für Gott gekennzeichnet. Es ist aber die Frage, in welchem Sinne und Umfang dieser schöne Grundsatz befolgt wird. Nun ist aber das Reich Gottes identisch mit der amtlich organisierten römischen Kirche. Diese aber ist eine congregatio politica, in der die rectores die Gesetze geben oder auslegen; die subditi sie aber zu befolgen

haben.[1]) Somit wird im Sinn des Thomas der Dienst am Reiche Gottes sich erschöpfen in der Befolgung der kirchlichen Gebote. Ist dies aber die Meinung, so wird dieselbe Verengung des ethischen Horizontes — trotz jenes Satzes — auch für Thomas anzunehmen sein, die überhaupt die mittelalterliche Ethik kennzeichnet. Dazu kommt noch, dass Thomas als höchstes Ziel doch nicht jene Willensbethätigung fassen will, sondern vielmehr die Erkenntnis Gottes als die höchste Glückseligkeit (II. I quaest. 2 art. 8; quaest. 3 art. 4—8).

Zum anderen wenden wir uns der konkreten Beurteilung der Sittlichkeit des Sünders zu. Die Sünde besteht nach Thomas formaliter in dem Mangel der iustitia originalis, materialiter aber in der concupiscentia als einer Verwundung der Natur, dem languor naturae (II. I quaest. 82 art. 1 u. 3; quaest. 85 art. 3). — Aus diesem Zustand kann der Mensch nur befreit werden durch eine Wirkung der ersten Ursache. Necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis (ib. quaest. 109 art. 6). Gott selbst ist es, der als die erste Ursache den freien Willen zu sich hinbewegt (ibid.). Gemäss dem Doppelcharakter der Sünde wird die Justifikation des Sünders sowohl die Gerechtmachung durch die eingegossene Gnade als die durch dieselbe bedingte Sündenvergebung in sich fasssen (s. ib. quaest. 113). Ersterer Begriff ist auch für Thomas fraglos der massgebende (vgl. oben S. 328 f. Anm.). Sofern nun aber in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Gott und Mensch in das Gebiet des unpersönlichen zu versinken droht, wird auch von Thomas der Verdienstgedanke als Gegengewicht verwertet. Der Wille wirkt mit der Gnade zusammen, so werden die von der Gnade angeregten Handlungen verdienstlich. Es gilt als congruum, dass Gott operanti secundum suam virtutem Lohn gebe (II. I quaest. 114 art. 3. 2. 8. 9). Damit wird aber das sittliche Leben in die kleinen Verhältnisse der offiziellen guten Werke hinabgezogen.

Wir kommen zu demselben Resultat bei Erwägung des aristotelischen Elementes in der Ethik des Thomas. Fast die

---

[1]) S. Genaueres hierüber Dogmengesch. II, 127 ff.

ganze aristotelischen Ethik ist von Thomas in dem 2. Teil der Summa (de motu rationalis creaturae in deum) hineingezogen worden. Er bleibt seiner Methode auch hier treu. Im Unterschied zu Augustin wird nicht etwa der Versuch gemacht in der Liebe den Ansatz zu den hellenischen Tugenden nachzuweisen, sondern, wie Luthardt richtig sagt, „das Christliche ist nur wie ein höheres Stockwerk, welches auf die aristotelische Grundlage, und zwar ziemlich unvermittelt, aufgebaut erscheint“.[1]) Nimmt man nun die Überordnung der dianoëtischen über die ethischen Tugenden hinzu, sowie die Definition der Tugend als ein in medio esse (II. I quaest. 64 art. 2) und die Höherstellung des kontemplativen Lebens über das aktive (II. II quaest. 179—182), so ist es klar, wie auch hier der ganze Gedankenbau seine Richtung von den aristotelischen Ecksteinen in seinem Fundament erhält.

28. Wir dürfen aber nicht weiter in die Details der thomistischen Theologie eingehen. Für unseren Zweck genügt die Prüfung der Prinzipien und der Methode. Man nennt Thomas gern „den grössten aller Scholastiker“. Man kann diesem Urteil — auch wenn man die Anwendung solcher rein formalen Kategorien nicht eben für geistreich hält — in einer bestimmten Beziehung beipflichten. Was die planmässige Erschöpfung des ganzen Stoffes, die geschmackvolle und sachentsprechende Anordnung, die Gabe das Viele unter einige einfache Gesichtspunkte zusammenzufassen und die Gewandtheit in der Handhabung der Dialektik anlangt, hat Thomas allerdings unter den mir bekannten Scholastikern nicht seinesgleichen. Aber es fehlt auch nicht an dem Schatten neben dem Licht dieser Vorzüge. Ein Systematiker in der Weise Anselms oder auch des Duns Scotus ist er nicht gewesen. Er vermag nicht den ganzen überkommenen Gedankenstoff flüssig zu machen, um ihn nach bestimmten leitenden Ideen in einen neuen Guss zu bringen. Er führt dazu immer zu viel fertige Massen mit sich, die notdürftig zugestutzt an einem Platz des Systems untergebracht werden müssen. Einmal sind es die aristotelischen Ideen, die etwa in der Ethik doch nur recht äusserlich an die christlichen

---

[1]) Luthardt, Geschichte der christl. Ethik II, 296.

Gedanken angestickt werden. Sodann aber ist es die formulierte Kirchenlehre, der Thomas innerlich viel unfreier als Duns — trotz des Positivismus — gegenübersteht. Duns ist bemüht die kirchliche Lehre geistig zu durchdringen, sie innerlich zu erfassen und frei zu reproduzieren, mag schliesslich immerhin die Formel als solche das ultimum refugium sein. Thomas ist es genug daran, die kirchliche Formel wiederzugeben und sie durch äussere dialektische Mittel als konsequent und vernunftgemäss zu erweisen. Duns stellt sich zu dem überlieferten Stoff immer kritisch, weil ihm eine Gesamtanschauung vor der Seele steht; Thomas ist immer bereit alles Überlieferte als solches zu acceptieren, weil es ihm nur darauf ankommt alle Dogmen auf den ganzen Aristoteles zu setzen. Beiden lag ein Fertiges vor, aber der eine wusste in dem „Gegebenen" etwas zu suchen, der andere war zufrieden es gefunden zu haben. Der eine rang um eine Weltanschauung, der andere erwies eine überkommene Weltanschauung.

Man würde das Gesagte missverstehen, dächte man sich schon im Äusseren der Darstellung diese Differenz klar ausgedrückt. Zunächst scheint der entgegengesetzte Eindruck der berechtigte zu sein. Thomas stellt Definitionen her, die sich wie eine höhere Einheit zwischen Aristoteles und dem Dogma ausnehmen; Duns ist rastlos beschäftigt die alten Beweise zu kritisieren und neue Beweise zu erfinden, während die Formel der römischen Kirche ausserhalb der Diskussion steht. Und doch wird unsere Charakteristik im Recht bleiben. Hinter den glatten Definitionen und der gewandten Dialektik des Thomas steckt schliesslich nur der äusserliche Autoritätsglaube, der Aristoteles und das Dogma miteinander verbindet. Bei Duns sind aber alle Bemühungen um Beweise nur Ausdruck des Kampfes um ein eigenes sicheres Verständnis der Offenbarung, wobei der Positivismus der Formel schliesslich nur die Anerkennung einer positiven Offenbarung Gottes in der Kirche bedeutet. Wenn die Hierarchen für das Unternehmen des Thomas seit den Zeiten der grossen Umwälzung im 16. Jahrhundert immer mehr Sympathie besessen haben, so hat sie ein richtiger Instinkt geleitet. Auf die Dauer war Anselm doch gefährlicher als Abälard, die Spekulation als die

Dialektik. Und letztlich schritt Thomas auf den Bahnen Abälards fort wie schon der Lombarde, während Duns die Pfade Anselms ging. Es war freilich ein Neues zwischeneingekommen, das die Arbeit der Nachfolger von der der Anfänger unterschied. Das war Aristoteles; seine Gedanken sind eine Macht für Duns nicht minder als für Thomas, und doch in anderer Weise.

Sieht man von den Traditionen der Oxforder Schule ab (vgl. oben S. 33), so sind Heinrich und Thomas die beiden Theologen, die am meisten auf Duns Scotus eingewirkt haben. Heinrichs Realismus befestigte ihn in der Richtung seines Denkens, seine Methode regte ihn zur Kritik und neuen Beweisen an. Von Thomas dialektischer Methode und seiner aristotelischen Gelehrsamkeit hat er viel gelernt, aber die Orientierung seiner Gedanken hat auf ihn wesentlich nur negativ gewirkt. Jener halb bewiesenen und halb geglaubten Lehre stellte er einerseits die nackte positive Kirchenwahrheit und andererseits die fides intellectum quaerens entgegen. Worin der eine von den beiden Männern ihn abstiess, zog ihn der andere an und umgekehrt. Material regte Heinrich ihn an und stiess ihn formal ab; formal lernte er von Thomas, um ihn material zu bekämpfen. So haben beide Theologen — der Vertreter der alten wie der modernen Theologie der damaligen Zeit — auf Duns Scotus gewirkt. Darum aber stellt seine eigene Theologie ein Neues dar. Es ist der Versuch die alte augustinisch-anselmische spekulative Erfahrungstheologie mit aller Gelehrsamkeit der neuen Zeit zu verbinden und mit allen neu erlernten Mitteln der Logik und Dialektik zu beweisen. Die alte Theologie sollte auf die Höhe der neuen Zeit erhoben werden. Aber zu dem Zweck sollte sie neu durchdacht, neu gedeutet werden, und sie sollte doch die alte Theologie bleiben. Aber war das ein mögliches Unternehmen? Freie Spekulation und die gegebene Lehre, kühner Kritizismus und strenger Positivismus der kirchlichen Formel, der naive Platonismus und die strenge Methode des Aristoteles, der Voluntarismus Augustins und der Intellektualismus der Hellenen — liess sich das vereinigen? Die Antwort darauf kann nur gefunden werden, indem wir die Grunddideen des Duns zusammenhängend zu

erfassen versuchen. Das soll im folgenden Abschnitt geschehen.

3. Rückblick auf die Grundideen des Duns Scotus.

1. Duns Scotus hat uns kein System der Theologie hinterlassen, und von seinen Sentenzenkommentaren kann nicht gerühmt werden, dass sie alle Glieder eines Systems in einigermassen ebenmässiger Ausführung darbieten. Allein man hat sicher kein Recht diesen Mangel, wie oft geschieht, aus der Geistesart und der Tendenz des Duns zu erklären. Es ist der Tod gewesen, der ihn von einer zusammenhängenden Darstellung seiner theologischen Gedanken abhielt. Die Hoffnung aus seinen Schriften trotzdem ein System herstellen zu können, ist vergeblich. Wenn man seine Gedanken auf die Fäden des Thomas aufreihen wollte, so würde man seine Gedankenverbindung damit natürlich nicht treffen, sondern das Ergebnis des Unternehmens wäre etwa eine scotistische Anthologie zur Dogmatik.

Trotzdem kann man den Eindruck einer zusammenhängenden theologischen Anschauung aus den Schriften des Duns mit zunehmender Stärke erwerben. Bestimmte Ideen kehren immer wieder und organisieren den Gedankenstoff. Wer hierauf Acht hat, wird den Antrieb empfinden, diese Grundidee aufzudecken und ihre Bedeutung für die Gesamtansicht des Duns zu erweisen. Erst wenn dieser Versuch gemacht wurde, wird es möglich sein, die Bedeutung des Duns Scotus für die Dogmengeschichte auf eine knappe Formel zu bringen. Zugleich aber wird hiedurch dem Bedürfnis des Lesers Rechnung getragen werden, die mannigfaltigen und verstreuten Einzelheiten dieses Buches in kurzer Ausführung zusammengefasst zu bekommen.

2. Ehe wir die Grundgedanken feststellen, wollen wir uns in Kürze der Voraussetzungen der scotistischen Theologie erinnern. Duns operiert mit den Begriffen des Aristoteles, nicht anders als seine Zeitgenossen. Aber er ist trotzdem mit Bewusstsein Realist. Für das Subjekt realisieren sich die Universalien in den Vernunftbildern. So lehrt er mit Thomas. Aber er geht über Thomas hinaus, indem er mit aller Deutlichkeit die

objektive Existenz der Universalien behauptet, dabei sich geradezu auf Plato berufend (oben S. 70). Indes er kommt deshalb doch nicht mit Heinrich oder der älteren Theologie völlig überein. Die Differenz beruht in dem Empirismus seiner Methode. Hier zeigt er sich als Schüler der Oxforder Richtung. Nicht wird die Erkenntnis der Ideen irgendwie von Gott — durch eine Inspiration oder dergl. — hergeleitet, sondern Duns gewinnt sie aus der Beobachtung des Denkens. Der sinnliche Eindruck erwirkt in unserem Denken die Ideen, sowie die mancherlei Komplexionen derselben. Nach dem Gesetz der Kausalität muss also ein Objektives in den Dingen — nicht etwa nur in Gottes Geist — angenommen werden, das die Ideen und ihre Verknüpfungen hervorruft. Nicht minder aber muss ein Objektives in den Dingen sein, das ihre Erfassung als Individua bewirkt (haecceitas). Duns hat nicht, wie Thomas oder Heinrich (oben S. 607, 633), das einzelne Ding als solches erst durch eine Reflexion vom Begriff auf das Phantasma erfasst werden lassen, sondern wie er in dem Einzelding die Vollendung der Schöpfung sah, so sollte der Geist eine direkte Erkenntnis des Einzeldinges gewinnen. Den Begriffen des Geistes entspricht also eine objektive Realität in den Dingen; das gilt ebenso von den Universalien als den Singularien. Der Beweis dafür besteht also darin, dass die einheitliche Seele aus den objektiven Eindrücken mit derselben Notwendigkeit Phantasmen wie Begriffe schöpft. Die Realität des notwendigen Denkvorganges verbürgt die objektive Realität des Gedachten.

Mit grosser Energie wird von Duns betont, dass alle Gewissheit an der sinnlichen Erfahrung vom Ding haftet. Aber mit dieser Erfahrung ist das Denken notwendig gegeben. Es teilt also mit ihr die Gewissheit. Der Gedanke von der Einheit der Seele (oben S. 81) — wieder im Gegensatz zu Thomas — kommt, wie ersichtlich, Duns hier zu Hilfe. — Wir brauchen auf das Einzelne der scotistischen Erkenntnislehre hier nicht wieder einzugehen. Seine geschichtliche Stellung — Heinrich wie Thomas gegenüber — ist nach den gemachten Beobachtungen klar. Von beiden unterscheidet er sich durch seinen Empirismus oder dadurch, dass er ausgeht von der Beobachtung

des Denkens. Nicht mit den in Gott seienden Ideen will er anfangen, sondern mit den durch die Vorgänge der Sensation und Intellektion gegebenen Begriffen. Wenn die Dinge im Denken Begriffe wirken, so ist in den Dingen die Kausalität für die Begriffe. Das Individuelle wie das Universale ist gleichermassen objektiv real. Durch Duns Scotus ist der Realismus dem Boden der unklaren religiösen Empfindungen entnommen, und hat eine streng wissenschaftliche Begründung empfangen. Darin besteht die Bedeutung des Duns Scotus auf dem in Frage stehenden Gebiet. Der Realismus wurde dem Aristotelismus gegenüber eine ebenbürtige wissenschaftliche Grösse. Es war freilich nicht mehr der alte naive Realismus mit seinen Empfindungen und seinen an den Himmel projizierten Ahnungen und Wünschen. Was man an jenem in der Kirche hochgeschätzt hatte, die Möglichkeit über die strenge Wirklichkeit und die Logik hinaus eine Welt ewiger und überirdischer Ideale zu besitzen, das was durch den scotistischen Realismus — genau genommen — noch schärfer und deutlicher abgeschnitten als durch den thomistischen Aristotelismus.

3. Und doch schien sich ein Weg zu finden, auf dem der merkwürdige Mann der Theologie alles wieder zurückgab, was seine Wissenschaft ihr hatte absprechen müssen. Für Thomas war die Theologie nur ein himmlischer Zusatz zur Philosophie. Und auch Heinrich und den Älteren gingen die Religion und die Philosophie ineinander über. Duns Scotus hat den Grundsatz von der Selbständigkeit der Theologie oder des religiösen Erkennens zum ersten Mal klar ausgesprochen. Man lässt sich diesen unermesslichen Fortschritt, den die Theologie durch Duns Scotus macht, nur zu leicht verdunkeln und einschränken durch die gigantischen Bruchstücke von Metaphysik, die er in seine Theologie hineingearbeitet hat. Und doch, im letzten Grunde, ist dies nur eine zeitgeschichtliche und vergängliche Form, die das Prinzip nicht berührt. Im Prinzip ist Duns darüber völlig klar, dass die Philosophie die rein natürliche Deutung des Weltzusammenhanges im Sinn der Metaphysik und Naturwissenschaft zur Aufgabe hat. Davon ist das religiöse Erkennen auf das genaueste nach seinem Gegenstand zu unterscheiden, und demgemäss ist auch die Aufgabe der Theo-

logie eine spezifisch andere als die der Philosophie. Das Wesen der Natur und des Geistes erforscht die Philosophie und sie bedient sich dabei der Kausalmethode. Um das Finden an sich seiender und sich immer schlechthin gleicher Gesetze handelt es sich ihr dabei, die dem Geist immanenten Prinzipien der Logik und des Naturrechtes sind die ihr zustehenden Massstäbe.

Ganz anders steht es mit der Theologie. Sie hat es mit der Religion zu thun, die Religion aber ist ein geschichtlicher Thatbestand. In ihr handelt es sich um kontingente und besondere Thaten Gottes. Gott hat sich offenbart, in der Schrift liegt diese Offenbarung vor. Es ist ein genau beschränktes positives Gebiet, mit dem die Theologie zu schaffen hat. Auf das strengste genommen kennt die Theologie daher keine andere Aufgabe als Schriftauslegung (s. oben S. 124). Aber die Offenbarung hat eine Fortsetzung gefunden in der Kirche. Neben die Schrift rückt das positive Recht der Kirche. In diesem wie in jener wird Gott offenbar als der Leiter und Regent der Christenheit. Dies sein Regiment zweckt ab auf seinen Selbstzweck, die Menschen sollen diesen kennen lernen und in Thaten realisieren helfen. Nicht um die kausale Erkenntnismethode handelt es sich hier, sondern um die Methode der Finalität. Gott ist Wille, und er hat offenbart, was seines Willens letzter Zweck ist und durch welche Mittel diesem gedient wird. Das zu erkennen ist die Aufgabe des religiösen Menschen bezw. der Theologie. Nicht an der theoretischen Vernunft hat sie ihren Spielraum, sondern an der praktischen Vernunft; nicht um Gewinnung metaphysischer Erkenntnis, sondern einer Willensstellung handelt es sich ihr; nicht immanente Vernunftprinzipien, sondern die Offenbarung des positiven Willens Gottes ist für sie massgebend; nicht den Ursachen forscht sie nach, sondern den Zwecken; nicht mit dem „Wort" sondern mit der „That" — könnte man sagen — hat sie zuhöchst zu schaffen.

Man muss an die immer wiederkehrenden Äusserungen des kirchlichen Positivismus bei Duns denken, man muss sich der kühnen am Zweck der Kirche orientierten Kritik in der Schrift „de perfectione statuum" erinnern, um die Tragweite dieser Gedanken zu verstehen. Es handelt sich wirklich um

nichts anderes in der Theologie, als darum, dass man Gottes That und Willen verstehen lernt, um das Wollen und das Thun zu erlernen. Der Glaube ist ein wunderbares Erkennen. Nicht eigentlich ist er eine eingegossene Qualität, er ist die Richtung, die Gott unserem Geist ein für allemal zu sich hin gibt (s. oben S. 133). Dadurch dass Gott uns zu sich selbst hinzieht, uns auf sich weist, vermögen wir ihn zu erkennen. Aber nicht die Erkenntnis als solche, nicht die selige Schauung ist das Ziel des Glaubens, sondern die Unterwerfung unter den erkannten Gotteswillen, der Willensentschluss an ihm zu bleiben in Ewigkeit. Um jeden Rest von selbständiger Bedeutung ist der Glaube hier gebracht; es ist völlig klar, dass und wie er nur Vorbereitung und Mittel für die Liebe ist. Das war die Auffassung des Mittelalters, aber immer wieder spielte in der Theorie neben der Komparierung Glaube — Liebe die andere Glaube — Schauen eine Rolle, und sie umfasste die Ewigkeit. Duns hat diesen zweiten Komparativ überwunden, er hat einen Trieb der mittelalterlichen Frömmigkeit dadurch klar herausgestellt. Es mag sein, dass er dadurch vom Evangelium noch einen Schritt weiter abgerückt ist, als seine Zeitgenossen. Wir kommen später darauf zu reden. Nicht ganz selten in der Geschichte werden grosse geistige Fortschritte durch Einseitigkeiten und Rückschritte erkauft.

Das Wesen der Religion und des religiösen Erkennens wäre hiemit erkannt. Wer die Geschichte der Zeit kennt und im stande ist über den Details und ihren Widersprüchen den Faden des geschichtlichen Werdens im Auge zu behalten, der wird kaum leugnen können, dass in den dargelegten Gedanken der grösste Fortschritt zu erblicken ist, den die Theologie in der Zeit zwischen Augustin und Luther erlebt hat, und dass dieser Fortschritt dem Duns Scotus zugleich seine feste Stellung in der Entwicklungslinie zwischen Augustin und Luther sichert. In der klaren Erkenntnis — um es noch einmal zu sagen —, dass die Religion praktische Erkenntnis und eine Willensstellung ist, dass die Theologie es mit den positiven Grössen der Offenbarung und der Kirche zu thun hat, besteht dieser Fortschritt. Duns hat erkannt, dass die Fragen der Religion und der Wissenschaft sich nicht unter e i n e n Generalnenner

bringen lassen. Nicht nur ist damit die Selbständigkeit der Religion der Wissenschaft gegenüber festgestellt, sondern es handelt sich auch um einen Fortschritt in der Richtung der ursprünglichen christlichen Seelenstellung dem hellenisierenden Intellektualismus gegenüber.

4. Duns hat gelegentlich wohl dem Zweifel darüber, ob die Theologie überhaupt „Wissenschaft" im eigentlichen Sinn sei, Ausdruck verliehen (s. oben S. 125). Wer verstanden hat, dass die Begriffe Theologie und religiöses Erkennen für ihn noch ungeschieden sind, wird hierin nur eine Bestätigung unseres soeben ausgesprochenen Urteils erblicken. Aber trotzdem hat nichts Duns Scotus so fern gelegen, als auf den wissenschaftlichen Charakter der Theologie zu verzichten. Auch Schleiermacher hat bei einer in mancher Hinsicht vergleichbaren Stellung zur Sache, nichts weniger als Verkürzung der wissenschaftlichen Art der Theologie gewollt.

Aber wie konnte Duns bei seinem Grundgedanken und bei dem Vertsändnis der Wissenschaft in seiner Zeit die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufrecht erhalten, wie konnte er „beweisen", wo doch alles feststand als gegeben? Uns stehen in ähnlicher Lage vielleicht andere Mittel zu Gebote, aber es wäre doch kaum weise die ernsten Bemühungen des Sohnes einer anderen Zeit als „scholastisch" zu belächeln.

Zu dem bezeichneten Zweck boten sich Duns nach seiner wissenschaftlichen Stellung folgende Mittel dar. Der wissenschaftliche Empirismus seiner Methode liess sich auch auf die Religion anwenden. Es handelt sich in der Religion um Wirkungen und Antriebe Gottes, welche die Seele erlebt. Duns Scotus hat sein hervorragendes psychologisches Interesse auch als Theologe nicht verleugnet. Wie er das Denken des Menschen überhaupt zu analysieren wusste, so auch das religiöse Empfinden. Immer wieder bricht dieser Gesichtspunkt aus seiner Theologie hervor. Wenn er von der Versöhnung und Rechtfertigung, von den Gnadenhabitus oder von den Sakramenten der Busse und des Abendmahls und selbst der Eschatologie etc. redet, empfindet man ziemlich deutlich die religiöse Empirie seiner Betrachtungsweise. Von dem Erleben und Empfinden der Seele geht er innerlich aus und von der

Analyse desselben geht er zurück auf die verursachenden Faktoren. Sein Realismus verleiht diesen Schlüssen eine Gewissheit, die wir nicht immer teilen können. Man darf dieser Methode aber nicht entgegenhalten, dass hier doch wieder das Kausalitätsschema das der Finalität verdränge. Denn die Erkenntnis der finalen Bewegung eines geistigen Zusammenhanges schliesst für die Erkenntnis des einzelnen Punktes innerhalb desselben die methodische Anwendung des kausalen Rückganges nicht aus, indem sich der denkende Geist von einem gegebenen Punkt her des Verständnisses der Vorwärtsbewegung durch Rückgang bemächtigt. — Täusche ich mich nicht, so ist auch diese Anwendung der Empirie auf religiöse Vorgänge bei Duns Scotus nicht ohne Bedeutung für die Geschichte der Theologie gewesen.

Aber es darf zum Schluss nicht unerwähnt bleiben, dass Duns mit dieser Methode der psychologischen und spekulativen Rekonstruktion des Dogmas sich beeinflusst zeigt von dem Geist Anselms. Nirgends ist diese Methode in so grotesker Weise zur Anwendung gekommen als in Anselms „Cur deus homo?“ Es wird jetzt kaum mehr der Bemerkung bedürfen, in welchem Grade und Umfang Duns die Methode Anselms — eben durch seinen Empirismus — modifiziert hat. Aber gerade hier liegt ein Punkt vor, an dem Duns seinen grossen Rivalen aus dem Dominikanerorden überragt. Thomas versucht dialektisch die gegebene Lehre als wahrscheinlich oder doch nicht widersinnig zu erweisen, Duns Anliegen ist es, die betreffende Lehre innerlich aus der religiösen Erfahrung zu reproduzieren. Es ist freilich denkbar, dass die Reproduktion missglückt, indem sie auf andere Formeln hinausläuft als die kirchlich gegebenen. Dann hat Duns bei letzterer sich zu beruhigen geraten. Dasselbe that ja schon Anselm (oben S. 9). Der methodische Fortschritt wird aber dadurch nicht aufgehoben, dass die Methode bisweilen versagt, wo nämlich stärkere Prinzipien ihrer Verwendung entgegenstehen. Aber im ganzen hat Duns doch die verschiedenartigen Lehren der Kirche mit bewundernswertem Geschick aus der Beobachtung des religiösen Lebens erwiesen, wobei es freilich ohne starke Umdeutungen nicht abging. Beispiele haben wir öfters beigebracht, man denke etwa an die

Transsubstantiationslehre. Hier ist der Punkt, wo dem Leser ein Verständnis dafür aufgeht, woher wir nicht ganz selten bei Duns Stimmungen und Gedankenansätze wahrzunehmen glauben, die im weiteren Verfolg der Entwicklung verschwinden. Die Neigung, die Gedankenarbeit auf die positive kirchliche Formel hinauszusteuern, wird an letzterem kund. Inwiefern diese Neigung mit den wertvollsten Tendenzen der scotistischen Theologie zusammenhängt, hat sich uns oben ergeben.

Ein zweites Mittel der wissenschaftlichen Bearbeitung theologischer Sätze ist dies, dass die logische Bildung derselben nachgewiesen wird. Hier ist nun Duns Scotus in seinem Element. Nichts ist so häufig in seinen Schriften als die Aufdeckung logischer Fehler in den Argumentationen seiner Gegner und andererseits das Bemühen, die logische Folgerichtigkeit seiner eigenen Beweisführung zu erweisen. Man hat um deswillen seine Arbeit wesentlich auf den Anbau von Beweisen reduzieren wollen. Hieran ist richtig, dass, indem die theologischen Sätze gegeben sind, der Wissenschaft eigentlich nichts anderes übrig bleibt als ihre logische Bearbeitung. Aber im ganzen steht diese Arbeit bei Duns doch in genauem Zusammenhang zu der zuerst besprochenen Methode. Rein formale logische Operationen an dem gegebenen Stoff mögen hie und da vorkommen, in der Regel dient die Dialektik dem Bestreben, ein einheitliches Verständnis der Überlieferung zu gewinnen. Duns Scotus ist freilich in hervorragender Weise kritisch gestimmt und interessiert gewesen. Wenn man ihn aus einer kritischen Erörterung in die andere sich stürzen sieht, kann man zunächst wohl den Eindruck gewinnen, es hätte sich ihm eben nur um die Kritik gehandelt. Aber ein schärferes Auge entdeckt, dass alle die kritischen Operationen nur Mittel zur geistigen Durchdringung des Stoffes sind. Indem Duns eine Auffassung in ihre Elemente auflöst, zeigt er, woher sie unhaltbar ist; und nachdem er die Elemente so gefunden, versucht er sie ihrer Natur entsprechend zu verbinden. Es handelt sich ihm immer darum, zusammenhängende Anschauungen zu gewinnen. Dem dient seine Kritik ebenso wie die positiven Konstruktionen. So schliesst sich dieser zweite Weg mit dem ersten zusammen. Gegeben ist die Lehre der Kirche. Die-

selbe soll auf Grund der Erfahrung und Beobachtung ihrer Objekte reproduziert werden, und zwar soll dies in streng logischen Formen geschehen, indem von diesen aus sich gemeingiltige Beweise gegen andere Formulierungen wie für die eigene Formel gewinnen lassen. Die Reproduktion der kirchlichen Formel sollte dieser grundsätzlich nie widersprechen, in Wirklichkeit ist sie oft genug zu einer scharfen Kritik derselben geworden, die nur mühsam durch Umdeutungen verdeckt wurde.

Zu diesem zweiten Punkt kommt aber drittens noch, dass Duns sich nicht nur mit dem Nachweis der formalen logischen Korrektheit der theologischen Sätze beschäftigt, sondern auch gern ihre Analogie oder Identität mit philosophischen Ideen erweist. Man muss ihn hiebei nicht missverstehen. Nicht „bewiesen“ sollen die theologischen Sätze dadurch werden, sondern sie sollen durch die Analogie Erläuterung und Beleuchtung erhalten, wie etwa zur Bibelexegese auch naturwissenschaftliche und philosophische Erkenntnisse nützlich sind (oben S. 127). Wenn also die spezifisch theologische Erkenntnis Gott als den Gesetzgeber und das letzte Strebeziel versteht, so ist die Existenz des geistigen und persönlichen Gottes dabei vorausgesetzt; aber diese Voraussetzung wird deutlicher, wenn sich die Möglichkeit eines metaphysischen Beweises für das Dasein Gottes herausstellt. — Vor allem gilt dies hinsichtlich der Bedeutung des Naturrechtes. Dieser im Mittelalter so bedeutungsvolle Begriff wird auch von Duns sehr gern in die Erörterungen der Ethik hineingezogen. Da das Naturrecht nicht minder von Gott inspiriert ist als die Schrift, so können zwischen den ethischen Geboten beider nur hinsichtlich des Umfanges und der Modalität, nicht aber des Inhaltes und der Tendenz Differenzen bestehen. Duns hat allerdings, wie wir früher sahen (S. 485 f.), prinzipiell das Naturrecht möglichst formal als den Habitus ethischer Urteilskraft, der dem logischen Habitus des Geistes korrespondiert, zu fassen versucht. Immerhin liegt hier ein Punkt vor — die das Naturrecht in dem einzelnen darstellende Synderesis kommt mit in Betracht —, wo Duns seiner Methode nicht recht treu zu bleiben vermag. Durch das Naturrecht und den Begriff des Gewissens als des

Organes des Naturrechtes strömte natürliche Religion und Sittlichkeit immer wieder in den christlichen Gedankenbezirk hinein (oben S. 536).[1] An sich soll das positive Gesetz, das in der Kirche gilt, allein in Betracht kommen, das natürliche Recht würde nur eine interessante Analogie darbieten. Aber in Wirklichkeit schlagen die naturrechtlichen Ideen immer wieder ihre Ranken in den Boden der positiven Auffassung. Duns Scotus zahlt damit seiner Zeit den Tribut, aber welcher Denker wäre frei von den Idealen und dem common sense — das ist schliesslich auch das Naturrecht des Mittelalters — seiner Zeit?

Wir haben somit erkannt, was es um das Verständnis der Religion bei Duns Scotus ist, und worin die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie nach seiner Meinung bestehen wird. Jetzt werden wir aber begreifen, dass die scotistischen Gedanken wirklich den Weg zeigten (oben S. 646), den die strengere Erkenntnislehre zu verlegen schien. Was die ältere Theologie im Grunde wollte, war doch die Freiheit der Religion von dem straffen Zusammenhang der aristotelischen Begriffswelt. Diesem Drang entsprach die freie Theologie des praktischen Erkennens die Duns Scotus vorschwebte.

5. Wenn man fragt, welche Gedanken in dem theologischen Gedankenbau des Duns Scotus die beherrschenden sind, so weist schon die Erkenntnis des positiven Charakters der Offenbarung auf die richtige Antwort. Dieser war nämlich bedingt durch den Willen Gottes, dem Willen Gottes zu dienen war wiederum das höchste Ziel, das unser Wille findet. Dies sind die beiden Gedanken, von denen aus sich die Eigentümlichkeiten der scotistischen Theologie verstehen lassen. Gott der herrschende Wille und der Mensch, der mit freiem Willen Gott dient; der souveräne absolute Herr und sein ganz abhängiger und doch freier Knecht, dominatio et subiectio (s. oben S. 178) — das sind die Gedanken, die uns immer wieder an den Gelenkstellen der Theologie des Duns begegnen. Man kann von beiden aus grosse Teile des Systems konstruieren, und in beiden tritt einem die geistige Eigenart des Duns Scotus

---

[1]) Doch habe ich mich dort einseitig ausgedrückt.

entgegen, nicht minder in der Erkenntnis von der freien Seele als in der Empfindung von dem waltenden Herrn. Aber mit beiden Ideen greift Duns zugleich auf die Anregungen Augustins zurück.

6. Duns hat Gott als den absoluten geistigen Willen verstanden. Wie die christliche Betrachtung dieses durch die Vorstellung von Gott als dem letzten Zweck und als dem Gesetzgeber voraussetzt, so lässt es sich auch aus dem Begriff der Weltursache erweisen. Da nun in der Welt neben dem notwendigen Geschehen auch kontingentes Geschehen vorhanden ist; dies aber wie jenes auf die erste Ursache zurückgehen muss, so ist klar, dass die erste Ursache, indem sie auch Kontingentes, und zwar dies neben Naturgesetzmässigem wirkt, selbst kontingent oder frei wirksam ist. Dieser Gedanke fixierte, wie wir früher gezeigt haben, die kreatürliche Freiheit als Freiheit von dem gesetzmässigen Naturzusammenhang (S. 168). Dagegen war ausdrücklich verneint, dass diese Freiheit sich aus den causae secundae als solchen verstehen lasse (S. 156). Sie wurde auf Gottes Willen zurückgeführt, aber in dieser Beziehung wurde dann jede freie Bethätigung als ganz abhängig von Gott hingestellt (S. 158). — Wie aber nun der absolute Wille Gottes das alleinige Prinzip alles Seins und Werdens ist, so geschieht notwendig auch alles in der Welt zur Verwirklichung des von Gott gewollten Zweckes. Gerade diese Betrachtungweise ist nach Duns die spezifisch-theologische. So ergibt sich der Begriff eines Weltsystems, das der göttliche Wille so organisiert, dass es als eine abgestufte Reihe von Mitteln den Willen Gottes realisiert. Diese Willensstellung Gottes zur Welt ist seine Liebe. Genauer bestimmt dieselbe sich als die gütige Stellung des Herrn zu seiner Schöpfung. Die Liebe Gottes ist aber wirksam als Prädestination. In dem ewigen Weltplan Gottes ist das Geschehen aller Dinge so festgestellt, dass sie als Mittel auf den höchsten Zweck bezogen sind. So ist also von Ewigkeit her gewollt eine Anzahl Erwählter, die von Christo durch die Sakramente der Kirche, in dieser Welt für eine andere Welt erlöst und begnadigt werden. Dass die Menschen und die Ereignisse in bestimmten Beziehungen stehen, dass die Dinge sind wie sie sind, das alles

hat seinen Grund lediglich an der Prädestination, durch die alles in der Welt seine Richtung und Bedeutung empfängt. Darum haben die Werke und Ordnungen der Menschen nicht durch sich ihren Wert und ihre Bedeutung, sondern nur sofern Gott sie zur Geltung vorher bestimmt hat.

So ist der ganze Lauf der Geschichte und der Welt, indem Wirkung Gottes, Mittel zur Verwirklichung seines Zweckes. Ist dies der Fall, so werden sich alle Dinge mit Notwendigkeit jenem Zweck entgegenbewegen. Wie das geschieht, ist bezüglich des Naturzusammenhanges vermöge der Prädetermination, die von der ersten Ursache her in ihn eingegangen ist, gewiss leicht zu verstehen. Indessen muss Duns auch für die Geister, deren Freiheit ja in dem Nichtbestimmtwerden seitens des Naturzusammenhanges bestand, irgendwie eine Determination bezüglich ihres Zieles gedacht haben, vermöge derer ihr Dasein den Zwecken, zu denen Gott sie erschaffen hat, wirklich dient. Denn indem alle Wesen von Gott unter dem Gesichtspunkt seines Zweckes erschaffen werden, können sie, sofern sie Geschöpfe sind, gegen die schöpfungsmässige Ordnung ihres Daseins überhaupt nicht verstossen. In dieser Richtung ist eine Freiheit gegen Gott logisch undenkbar (oben S. 158).

Über diesem streng deterministischen System ist nun aber Gott als der waltende Herr wirksam, der in seiner Freundlichkeit Dinge und Geschicke der Menschen gütig gestaltet. Er lohnt weit über Gebühr und straft nicht nach Verdienst. Seiner milden Herrschaft darf man sich in Gehorsam und Zuversicht trösten. Das ist die Grundstimmung der Duns Gott gegenüber gewesen. Der freien Macht Gottes entspricht die absolute Abhängigkeit der Welt. Alles Geschaffene geht zurück auf jene erste Materie (oben S. 75 f., 78 f.), deren Wesen die schlechthinige Potenzialität oder Bestimmbarkeit Gott gegenüber war. Daher heisst erschaffen sein von Gott absolut abhängig sein. Schöpfung oder Erhaltung bedeuten in dieser Richtung keinen Unterschied.

Das System, das Gott in der Welt verwirklicht, ist eine positive und konsequent fortschreitende Grösse. Es ist Thorheit zu fragen, warum Gott es so gerade gewollt habe, denn sein Wille kennt keine Determination. Duns hat diese Gedanken

gern zu paradoxen Wendungen benützt, nämlich wie nach der potentia absoluta Gott die Welt auch ganz anders hätte einrichten können. Aber durch derartige Sätze soll eben nur die Unverbrüchlichkeit der potentia ordinata eingeprägt werden, sowie jeder aprioristischen erfahrungslosen Konstruktion von Gedanken oder Zusammenhängen die Wurzel durchschnitten werden. Der Zusammenhang der Welt ist von Gott willkürlich gesetzt. Das heisst aber nicht, dass Gott ihn jeden Augenblick durchlöchern oder aufheben würde oder könnte, sondern das bedeutet nur, dass der göttliche Wille unter den unendlich vielen möglichen Weltsystemen eines, das unsere, zur Realisierung erwählt hat und dass er demgemäss auch gerade diese besondere Ordnung realisiert. Nicht die einzelnen Aktionen Gottes sind willkürlich, sondern die einmalige Wahl und Ordnung des Weltsystems erfolgte willkürlich.

7. Diese Ordnung hat die Prädestination zur Grundlage. Es wird vorausgesetzt, dass Menschen fielen; es waren solche, denen Gott nicht helfend konkurieren wollte. Daher fielen sie, weil der absolute Herr nicht mitwirkte, und doch fielen sie durch eigene Schuld. Dass sie von Gott sich abgewandt, dass sie das höchste Gut nicht wollten, dass sie dem Herrn nicht gehorsamten — das ist die Sünde. Nicht eine natürliche Korruption, an sich nicht einmal eine Depotenzierung der Natur, sondern diese Loslösung der Seele von ihrem Herrn macht das Wesen der Sünde aus.

Die Prädestination greift hinweg über die Sünde. Sünder sind prädestiniert und Christus ist zu ihrem Erlöser prädestiniert. Der Realismus seiner Metaphysik hat Duns befähigt die trinitarischen Personen mehr als Sonderpersonen denn als blosse Relationen zu fassen. Dem Gemeindeglauben rückt er dabei näher, die Probleme wurden verschärft, besonders da er das persönliche Leben der Gottheit scharf betonte. Ich finde nicht, dass diese seine Gedanken auf die Christologie und Erlösungslehre eingewirkt hätten. Etwas anderes in der Christologie fiel uns auf. Duns hat sich um die Formeln ernst bemüht. Alle Beobachtungen zielen aber in eine Richtung. Duns hat Christum möglichst menschlich und natürlich zu verstehen die Neigung gehabt, daher blickt immer wieder aus seinem

Christusbild menschliche Personalität und Beschränkung uns entgegen. Mit diesem Bemühen war das andere eng verknüpft, nämlich die Vereinigung des (persönlichen) Menschen Jesus mit dem Logos recht präzis als blosse Relation vorzustellen. Unter den Schemata der Lehrtradition merkt das aufmerksam prüfende Auge doch nicht selten diese andersartigen Umrisse. Diese Tendenz ist aber auf den Gesamtzusammenhang gesehen sehr verständlich. Orientierte Duns seinen christologischen Gedanken an dem Zweck des Werkes Christi, so bedurfte er ebensowenig des göttlichen Lebens und der göttlichen Kraft in Christo, als wenn er von dem göttlichen Willen ausging. Hat dieser den Menschen Jesus zum Erlöser prädestiniert und ist Christi Werk nur, sofern es Gott dazu bestimmte, erlösungskräftig, so fällt jeder innere Grund die Gottheit Christi kräftiger zu betonen hin. Der allwirksame Gotteswille thut alles und bestimmt alles, alles Geschichtliche ist nur zufällig gewähltes Mittel und Organ seinen Willen unter den Kreaturen durchzusetzen. Von hier aus hat Duns das Wirken Christi und daher auch, wegen des finalen Zuges seiner dogmatischen Konstruktion, die Person des Herrn betrachtet. Auch hier tritt wieder deutlich der eine Grundzug seines Systems zu Tage.

Mit dem Sündengedanken war Duns der Erlösungsgedanke vorgezeichnet. Darum handelte es sich, dass die Erwählten durch Christus den Impuls zu Gott hin gewinnen. Die Kirche knüpfte die Gnade an die Sakramente. Bestand die Sünde in einer Zerstörung der Natur des Menschen, so mussten die Sakramente die physischen Kräfte zur Reparatur der verderbten Natur darbieten. Aber nach Duns war die Sünde, wie wir gesehen haben, schliesslich nur die Abwendung von Gott dem höchsten Ziel und Gut zu anderen niederen Gütern. Da konnte die sakramentale Gnade oder der eingegossene Habitus dem Menschen doch nichts anderes bringen als die Anregung zum Guten, die Hinwendung des Willens auf Gott. Dadurch wurde dem übrigens freien und daher verdienstlichen Handeln die Qualität mitgeteilt, die es Gott wieder als wohlgefällig erscheinen liess, weil er unter dieser Bedingung es sich wieder gefallen lassen *wollte*. Dass der katholische Gnadengedanke dadurch prinzipiell aufgehoben ist, kann nicht in Ab-

rede gestellt werden. Auch hier ist Gottes Wille wieder alles, das kirchliche Handeln lediglich Organ und Mittel.

Dies tritt auch in der Sakramentslehre sehr deutlich hervor. Duns hat sich der bei den Franziskanern üblichen augustinischen Sakramentslehre angeschlossen. Irdische Zeichen, menschliche Symbole sind an sich die Sakramente; sie dienen dazu den Menschen psychologisch auf den Empfang der Gnade vorzubereiten. Ist diese psychologische Disposition hergestellt — und Duns meint, daran könne es nicht fehlen —, so erfolgt unmittelbar Gottes Wirkung in der Seele, es wird dem Menschen von Gott selbst die neue Richtung, der neue Antrieb einerschaffen. Indem er Gottes Wirken in sich fühlt, wird er angetrieben, seine Seele auf Gott zu richten (vgl. oben S. 314 f.). Es war besonders das Hauptsakrament der Busse, an dem sich dieser Zusammenhang der Gedanken studieren liess, indem die priesterliche Absolution die seelische Disposition für den Empfang der Einwirkung Gottes herstellte. Aber auch das Abendmahl empfing unter den Händen des Duns eine neue Bedeutung. Für die produktive trat die adduktive Transsubstantiation ein, die Beziehung des Leibes Christi zur kirchlichen Abendmahlshandlung mit dem Brot war die Gabe des Sakramentes. Es ist alles nach neuen Gesichtspunkten gedeutet, und es sind alle überkommenen Formeln konserviert worden.

Das war die eine Seite des Werkes Christi. Es hat Gott die Veranlassung gegeben die Sakramente und mit ihnen die Gnade der Kirche zu gewähren. Die Sakramente korrekt auszuüben war die eine Hauptaufgabe der Kirche, sie steht dem Klerus zu. Aber Christi Werk hat noch eine andere Seite, und auch die soll in der Kirche fortwirken. Christus hat durch Lehre und Beispiel auf die Menschen eingewirkt, er hat ihnen dadurch Gott offenbart. Diese Richtung seines Werkes setzen die Bettelorden in der Kirche fort, und auf sie kommt es vor allem an.

8. Nirgends tritt das systematische Talent des Duns so glänzend hervor als in diesen Abschnitten. Man überlege den Zusammenhang zwischen der Sünde und Christi Werk, zwischen Christi Werk und der Gnade, zwischen der Gnade und dem Wirken der Kirche. Es sind einfache Gedanken, die in

scharfem Zusammenhang untereinander stehen, die ebensosehr dem System als den tiefsten Trieben der mittelalterlichen Frömmigkeit gemäss sind. Aber diese Gedanken stehen im Mittelpunkt des Systems. Geht man von ihnen aus hinauf bis an den Ausgangspunkt, so folgen sie deutlich aus der Idee des allwaltenden prädestinierenden Gottes; und steigt man hinab zu den konkreten Effekten, so sind es die guten Werke und die Verdienste der Christen. Von dem absoluten Willen Gottes hinab zum freien Wollen des Guten bei den Erwählten, von der Prädestination zu den Verdiensten läuft die Bahn. Und weiter liegt nur noch die Seligkeit, die erlebt wird, von denen die sie verdienten, im ungehinderten Wollen des Guten.

Vor uns steht ein grossartiger Gedankenbau. Es ist ein System von Ideen der praktischen Vernunft, das anleitet, wie und warum man Gott lieben soll. Das ist der Inhalt des Glaubens oder der Offenbarung. Die Offenbarung Gottes belehrt uns darüber, dass er das höchste Gut und das letzte Ziel ist, dass er bestimmte Menschen für dies Ziel erwählt hat, dass er ein Gefüge von Ordnungen und Mitteln hergestellt hat, durch die er selbst die Erwählten an ihr Ziel führt. Die Menschen wenden sich von Gott ab, er wendet sie wieder sich zu. Dadurch verwirklicht er sein Ziel, dass seiner Herrlichkeit die Kreatur diene, und dadurch erreichen die Menschen ihr Ziel, dass sie Gott lieben. Um dieses Zieles willen sind alle Dinge, die Natur wie die Geschichte, das Gute wie das Böse, Christus und die Kirche, die Gnade und die Sakramente. Aber alles ist von Gott gewirkt, direkt und unmittelbar; er ist der Töpfer, die Welt der Thon; er ist der freie Herr, wir sind seine schlechthin abhängigen Knechte; dominatio — subiectio: das ist die Religion. So lernt es der Glaube oder die praktische Vernunft aus der Offenbarung, und so befindet es der Theologe, der empirisch das religiöse Leben analysiert und die Dogmen der Kirche deutet, man könnte auch sagen: kritisch bearbeitet. Verschwunden ist die Philosophie, ausgestossen sind die Ideen des Welterkennens der theoretischen Vernunft. Nicht Gott und die Welt will diese Theologie erkennen lehren, sondern die Empfindung bringen, dass Gott der Herr ist und dass ihn zu lieben des Daseins letzter Zweck ist.

Ich weiss es, dass ich in grossen Zügen zeichne; und ich weiss auch, dass in der Geschichte der systematischen Theologie die Regel der Statistik in gewisser Weise wiederkehrt: die Regelmässigkeit der grossen Beobachtungsfelder kommt auf den kleineren Gebieten ins Schwanken. Aber nicht nur das Kleine mit seinen Widersprüchen und Irrungen, seinen zeitgeschichtlichen und individuellen Engen wirkt, sondern auch das Grosse und Allgemeine, die letzte Tendenz, die nicht selten ihrem Urheber selbst verschwimmt und entstellt wird durch Rücksichten und Absichten. Deshalb aber wäre eine historische Darstellung unvollständig und ungenügend, welche diese halb unbewussten und doch mächtig starken Tendenzen eines grossen Mannes aufzudecken nicht wenigstens versuchte. Mögen die gemachten Bemerkungen von hier aus einiges Verständnis finden.

9. Aber die bisherige Darstellung war mit Absicht einseitig gehalten. Man kann das System des Duns von dem Gottesgedanken her konstruieren, und man kann versucht sein seine Eigenart von der Willensfreiheit her zu verstehen. Es ist in der Regel von den Darstellern dieser zweite Weg bevorzugt worden. Von dem Indeterministen Duns Scotus redet alle Welt, von dem deterministischen System des Mannes zu sprechen ist nicht üblich. Wir müssen uns aber weiter dem zweiten Brennpunkt in der scotistischen Gedankenwelt zuwenden.

Der Wille ist frei. Das heisst, es gibt schlechterdings nichts, was ihn determinierte ausser eben dem Wollen. Duns ist nicht müde geworden diesen Gedanken zu wiederholen. Diese unbeschränkte Selbstbestimmung begründet vor allem den Primat des Willens über den Intellekt. Zwar bietet der Intellekt dem Willen die Begriffe zur Auswahl dar, aber Vernunftgründe kausieren nicht den Willen. Das Denken ist nicht anders als die sinnliche Empfindung ein natürlicher Vorgang, durch den der Mensch — trotz der Aktivität im Denkakt — in Abhängigkeit von der Natur gerät. Dagegen ist der Wille unabhängig von der Natur, er bewegt sich in der Sphäre rein persönlicher Freiheit. Das sind Gedanken, die nicht als gelegentliche Paradoxa beurteilt werden können, sondern die

einen absolut festen Einschlag in dem Gedankengewebe des Duns Scotus darstellen. Es wäre also ein vergebliches Unterfangen sie fortzuinterpretieren.

Freilich der Widerspruch, in dem sie zu der ersten Gedankenreihe des Systems zu stehen scheinen, ist viel zu schwer, als dass man ihn als möglich mit in den Kauf nehmen könnte. Duns muss irgendwie diese Gedanken mit einander vermittelt haben. Wir wollen noch einmal hierauf mit einigen Worten zurückkommen. Die Freiheit des Willens bezieht sich erstens auf alle Naturursachen, zweitens auf die Begriffe der eigenen Vernunft, drittens auf alle geistigen Einwirkungen von aussen her, also durch andere Menschen oder durch Engel etc., viertens aber auch, bezüglich des einzelnen Aktes, auf Gottes Einwirkungen. Nun steht aber dem entgegen, erstens dass Gott den freien Willen wie alles übrige schuf zur Realisierung seiner Zwecke, zweitens dass alles Geschaffene als solches von Gott schlechthin abhängig ist, drittens dass Gott wirklich in dem Erwählten durch den Gnadenhabitus den Willen bestimmt, mag immerhin der Wille in freien Akten sich dieser ihm gewordenen Richtung bemächtigen. Er thut das frei und doch geben Schöpfung und Wahl ihm die Richtung zu dieser freien Bethätigung. — Die Lösung der Schwierigkeit muss auf folgende Momente achthaben, erstens dass die Freiheit des Willens nie über den Spielraum der von der praktischen Vernunft ihm gebotenen Begriffe hinausreichen kann. Daher kann der Wille seiner Natur nach nie zur unvernünftigen Willkür werden, er kann nur logisch mögliche Begriffsbilder zu seinem Objekt machen. Zweitens will in acht genommen sein, dass der Gnadenhabitus als eine besondere göttliche Schöpfung im Willen erscheint. Drittens ist daran zu erinnern, dass Duns die Willensfreiheit sich als Bethätigung in einzelnen Akten vorstellt.

Dann werden wir die Meinung des Duns wohl in folgenden Sätzen wiedergeben dürfen. Der Wille ist nicht frei im Sinn unvernünftiger Willkür, aber er ist innerhalb des vernünftigen Gebietes der praktischen Vernunft in allen seinen einzelnen Wollungen desselben nur durch das eigene Wollen bestimmt. Andererseits aber liegt freilich seitens Gottes eine Deter-

mination nicht der einzelnen Wollungen als solcher, sondern der Richtung des Willens vor. Dieselbe erfolgt erstens vermöge der praktischen Vernunft, zweitens durch eine allgemeine in der Schöpfung begründete Influenz, die jedem Wesen die durch die Weltregierung bedingte Richtung anweist, drittens und vor allem durch die Erschaffung des Habitus der Liebe, welche den Willen irgendwie auf Gott hintreibt — die Bereicherung des Kreises der praktischen Vernunft durch den Glauben wirkt hier mit —, wobei dann der einzelne Willensakt allerdings ganz frei erfolgen soll. Sehe ich recht, so hat Duns doch wesentlich bei der Behauptung der Indeterminabilität des Willens auf die Freiheit desselben vom Naturzusammenhang, nicht auf die Freiheit in Beziehung auf Gott reflektiert. Bei der geschilderten Sachlage scheint mir aber beides verständlich zu werden, sowohl dass Duns im religiösen Zusammenhang den Determinismus seines Gottesbegriffes auch auf den Willen erstreckt hat, als auch dass er in den psychologischen und ethischen Betrachtungen in Bezug auf die einzelnen Volitionen den Indeterminismus des Willens auf das stärkste betont hat. Er hat die Schwierigkeiten dieser Position — das Einzelne wurde früher an seinem Ort besprochen — kaum empfunden. Das war in seinem Gedankengefüge nicht unmöglich, wie wir soeben gezeigt haben; aber es zeigt andererseits, wie schlechthin fest beide Gedankenreihen in seinem Denken hafteten.

10. Wir haben es hier mit der indeterministischen Gedankenreihe zu thun. Auch sie läuft durch das ganze System und bestimmt sehr oft die Gedanken und Urteile des Duns. Es wird nicht nötig sein hiefür eingehendere Zusammenstellungen beizubringen. Nur einiges sei wiederholt. Ich erinnere zunächst an den Sündenbegriff. In einzelnen Willensthaten besteht die Sünde, es gibt keine habituelle sündhafte Konkupiscenz, keinen kranken Willen, kein servum arbitrium. Woher das alles? Weil es zum Wesen des Willens gehört, in seinen Volitionen schlechthin frei zu sein, allmählich bildet er sich seine Habitualität, aber auch diese vermag die Freiheit nicht aufzuheben. Das ist echt pelagianisch gedacht. Und doch — sieht man genauer zu, so wirft auch in dies „pelagianische Paradies“ die andere Gedankenreihe ihre Schatten. Das war ja der

tiefste Gehalt jener Vorstellung von der carentia iustitiae debitae, dass Gott den Sünder gottlos werden lässt und ihn der selbstgewählten Richtung überlässt. Ist das aber der Fall, dann mag der Wille immerhin frei sein zu den einzelnen Volitionen, der Spielraum derselben ist ein beschränkter. Gott und das Gute existieren für ihn nicht mehr. Wer will es dann wehren hier von einem Zustand sittlicher Unfreiheit des Willens zu reden?

Aber auch in die Gnadenlehre greift die indeterministische Auffassung ein. Einmal durch die verhängnisvolle Betonung des meritum de congruo, jenes Thuns des unbegnadigten Sünders (Attrition), das von Gott durch die Gnadenmitteilung belohnt wird. Die Ausbreitung dieses Gedankens ist nur begreiflich von der Voraussetzung jenes Indeterminismus aus. Der Wille kann auch im Sünder in einzelnen Volitionen doch Gutes — wenn auch nur de congruo — produzieren. Mit Recht hat die protestantische Polemik diesen Punkt oft scharf herausgegriffen, er stellt einen der schlimmsten Faktoren in der Weltanschauung des Duns dar. Aber es ist freilich nicht recht, wenn man bisweilen thut, als wenn Duns ausser dieser Theorie und etwa noch einer unvernünftigen göttlichen Willkürtheorie — deren Unvernunft aber auf die Rechnung der Referenten fällt — nichts zu sagen gewusst hätte.

Aber die Wirkungen der Theorie in der Gnadenlehre gehen noch weiter. Jene Angst des Duns den Habitus der Gnade irgend zu weit auszudehnen, die Versicherung, die einzelne Handlung werde nur ganz im allgemeinen von der Gnade bestimmt, die Betonung des Verdienstes, sie gehen zurück auf die scotistische Willenslehre. Freilich man muss hier nicht vergessen, dass dieselben Ideen es waren, die Duns zu seiner Kritik des Habitusbegriffes und zu einer feineren psychologischen Erklärung des sittlichen Handelns, als man sie bisher kannte, antrieben. Ebenso kann man viele der schlimmsten ethischen Betrachtungen des Duns, die seine Ethik in manchen Teilen zu einer Vorläuferin der jesuitischen Ethik machen, ihre Wurzeln in dies Gebiet treiben sehen. Es ist die Dismembrierung des ethischen Handelns in einzelne Akte mit der Voraussetzung der stets gleichen Freiheit der betr. Volitionen.

Aber es steht doch wieder auch die Verwerfung der blossen Devotion zu gunsten einer soliden und thatkräftigen Liebe nicht ausser Zusammenhang zu diesen Gedanken (vgl. oben S. 530).

11. Es war ein grosser Gedanke, den Willen zum Zentrum des Menschen zu erklären; auch hierin haben die Theologen der älteren Schule Duns vorgearbeitet, wie wir gezeigt haben. Von hier aus fand Duns die starke Betonung der Liebe als der Aufgabe des christlichen Lebens, sowie die treffliche Ableitung der Liebe zu den Menschen aus der Liebe zu Gott (oben S. 508) und die Unterordnung aller Tugenden unter die Liebe (S. 530); von hier aus ergab sich ihm die starkmutige Stellung des freien Menschen über dem Naturzusammenhang; noch mehr, auch die Vorstellung von dem praktischen Charakter des religiösen Erkennens treibt eine ihrer Wurzeln in dies Gebiet. Auch hier reichen die Anregungen, denen er folgt, schliesslich bis auf Augustin zurück.

Aber wie ist es geschehen, dass Duns Scotus die Willenstheorie zu den paradoxen Formeln, die wir kennen lernten, steigerte? Man kann dafür verschiedene Gründe anführen. Es wird erstens die augustinische Erbsündentheorie, die den Willen in die Abhängigkeit von der Konkupiscenz stellte, auf Duns negativ eingewirkt haben. Hier schien die Sünde die geistige Natur des Menschen zu zerstören und letztere unter die Sinnlichkeit zu beugen. Diesen Gedanken, die Duns nur im höchsten Mass unsympathisch sein konnten, schien man nur entgehen zu können, wenn jede Einwirkung auf den Willen von aussen her abgeschnitten wurde. Hiemit verband sich wohl zweitens die Erwägung, dass ein wirklicher Primat des Willens vor dem Intellekt nur so vorstellbar zu sein schien, dass der Wille jederzeit in neuen, nur durch sich selbst bedingten Akten seine Selbständigkeit gegen den Intellekt behauptet. So kam Duns zu der Betonung der Einzelakte des Willens — wie ihrer schlechthinigen Willkür. Indem ihn das Bestreben leitete, die schlechthinige Geistigkeit und Freiheit des Willens herauszustellen, schien es sich zu empfehlen, jede Möglichkeit einer Beeinflussung des Willens, sei es durch die Begriffe, sei es durch eine Richtung oder Habitualität, abzuschneiden. Was dann

nachblieb, war eben der zu jedem Einzelakt sich schlechtweg willkürlich selbstbestimmende Wille.

Damit zeigt sich der Mensch als Abbild des göttlichen Willens. Gott will als actus purus unausgesetzt, daher will auch der Mensch, nicht durch irgend welche Einwirkungen von aussen gefesselt, in stets gleicher Freiheit. Bei dem ewigen Gott bethätigt sich die Willkür dieser Freiheit nur in dem einen Akt der Setzung eines Weltsystems, bei dem zeitlichen Menschen lebt sie sich dagegen aus in einer langen Reihe freier willkürlicher Akte (vgl. hiezu oben S. 161). Dieser Unterschied wird dem Leser einleuchten. Man könnte ihn auch so ausdrücken: da Gott ewig ist, offenbart er sich in der Ordnung der potentia ordinata, die potentia absoluta bezeichnet nur die irreale Hypothese, was wohl hätte sein können, wenn Gott es eben so gewollt hätte. Dagegen bilden für den zeitlichen Menschen alle ihm und seiner Vernunft überhaupt denkbaren Möglichkeiten den Spielraum; man könnte sagen in Analogie zu Gott geredet: für ihn enthält die potentia absoluta eine Fülle realer Hypothesen. Allerdings muss man sich davor in acht nehmen die Beschränkung, die von der praktischen Vernunft ausgeht, zu unterschätzen.

Aber musste nicht — so könnte man weiter fragen — diese Auffassung vom Willen durch die Idee von der absoluten Verfügung des göttlichen Willens aufgehoben werden? Dass Duns dies nicht für nötig hielt, haben wir einige Seiten früher erkannt. Man darf aber im Gegenteil die Behauptung wagen: gerade der Determinismus der Weltanschauung, der sich vom Gottesgedanken aus ergab, sei ein Motiv mehr für den Indeterminismus des Willens bei Duns gewesen. Die religiöse und ethische Stimmung des Duns Scotus erforderte sowohl einen Gott, der absoluter Herr ist, als eine Seele, die schlechthin frei ist. Es ist im Denken der grossen Geister nicht anders als im Geistesleben der Menschheit: nicht nur die Folgerichtigkeit produziert neue Gedanken, sondern die Gegensätze rufen — beinah mit der Macht von Naturtrieben — nach einander. Weil sein Gottesgedanken den Menschen aller Freiheit zu berauben schien, darum stattete er seinen Menschen mit einer Freiheit aus, die schier unvernünftig zu sein schien. Nur so

schien das Gleichgewicht der Weltanschauung und Seelenstimmung, das er innerlich empfand, auch theoretisch aufrecht erhalten werden zu können. Er glaubte Augustin nicht anders halten zu können, als indem er Pelagius zu seiner Verteidigung zu Hilfe rief. Aber — und das ist das wunderbarste — auch zu dieser That zog er die Anregung aus augustinischen Gedanken.[1])

Diese Gedanken bestätigen sich bei einiger Überlegung an dem System des Duns. Nimmt man die grossen Gedankenzusammenhänge, so ist es immer wieder, als sollte die Alleinwirksamkeit der Gnade so weit eingeschränkt werden, dass die freie Kreatur doch ihren Platz behalte. Die Prädestination gibt uns das Heil, aber wir verdienen uns den ewigen Lohn. Die Gnade erschafft die Richtung zum Guten in uns, aber wir selbst ergreifen das Gute. Die Sakramente allein bringen uns Gnade, aber wir können uns auf die Gnade vorbereiten. — Aber warum kommt unser Dogmatiker über dies Bedenken nicht hinweg? Sein Interesse war darauf gerichtet, die freie geistige Art des Menschen auch für den religiösen Menschen zu behaupten. Aber das Verhältnis von Gott und Mensch, wie die Dogmatik es schilderte, fasste die Idee der „eingegossenen Gnade", der Einschaffung einer neuen „Qualität" in sich. Für das geistige Verhältnis hatte man ein physisches. Hier lag die Schwierigkeit. Ein Empfinden für sie haben auch andere scholastische Lehrer gehabt. Wenn der gratia infusa — das „Verdienst" gegenübertrat, so wurden Begriffe von ganz verschiedenem Ursprung und Absehen aneinander geschoben, damit jeder von beiden die Lücken des anderen ausfülle, der physische Gnadengedanke dem altlateinischen Moralismus und dieser jenem zu Hilfe komme. So hat auch Duns gefühlt, aber er hat sich stärker und energischer als seine Mitarbeiter um den Ausgleich dieser Gedankenkreise bemüht. Er hat die Idee

---

[1]) Die Differenz meines Verständnisses des Duns Scotus von dem üblichen kann vielleicht so formuliert werden: nach üblicher Meinung nimmt Duns innerlich seinen Ausgang von Pelagius und fügt Augustins Gedanken wie einen Rahmen um diesen; nach unserer Ansicht geht er aus von Augustin und sucht sich den ganzen Augustin dadurch zu erhalten, dass er ihn mit Pelagius versetzt.

der eingegossenen Gnade bis zum äussersten verfeinert; darüber dass sie von Gott „geschaffen“ sei, kam er allerdings nicht hinaus. Er hat aber sodann, wie wir gezeigt haben, für die Freiheit des Willens nach Formen gerungen, die sie erhalten sollten auch neben der schöpferischen Gewalt der Gnade. — So wird es sich begreifen, dass die zweite Gedankengruppe trotz und neben der ersten im Gefüge der Gedanken des Duns Scotus Platz behalten hat.

12. Es wird genug sein dieser Rückblicke. Ein „System“ des Duns konnten und wollten wir nicht herstellen, die Grundgedanken seiner Theologie dürften wir in ihrem Zusammenhang wiedergegeben haben.

Die geschichtliche Stellung dieser Gedanken ist klar. Dass Gott Wille und dass unser Leben Lieben sei, hatte Augustin dem Mittelalter eingeprägt. Diese beiden Ideen haben durch Duns Scotus ihre schärfste Zuspitzung erfahren. Indem sein theologisches Denken sich um sie gruppiert, zeigt er sich als Fortsetzer der älteren Theologenschule des dreizehnten Jahrhunderts. Aber wie an Methode (oben S. 625. 643), so war er auch an Schärfe und Konsequenz der Gedanken seinen Vorgängern unendlich überlegen.

Es sind Wahrheiten von bleibender Bedeutung, die durch ihn in die Theologie eingeführt worden sind. 1) Duns Scotus hat zuerst erkannt, dass die Religion im Willen und der praktischen Vernunft ihren Sitz hat, dass ihr Erkennen praktisches Erkennen sei. Er hat weiter die christliche Religion als eine besondere geschichtliche Grösse erkennen gelehrt. Und er hat in Gemässheit der ersten Erkenntnis die Selbständigkeit der Theologie der Metaphysik gegenüber, infolge der zweiten Einsicht aber den streng positiven Charakter der Theologie als Wissenschaft behauptet. Man sagt doch nicht zu viel mit der Behauptung, dass diese Gedanken erst eine Theologie im strengeren Sinn ermöglicht haben. Über ihre epochemachende Bedeutung ist kein Wort zu verlieren. 2) Duns Scotus hat den Gedanken von Gott, den die mittelalterliche Frömmigkeit im Anschluss an Augustin allmählich herausgearbeitet hat, in klassischer Weise zu formulieren gewusst. In dem Gottesgedanken besteht aber die eigentliche bleibende Grossthat der

mittelalterlichen Dogmengeschichte.[1] Mit ihr bleibt der Name des Duns dauernd verbunden. 3) Duns hat ein starkes Empfinden für die Freiheit der Persönlichkeit und für die psychologische Seite der religiösen Phänomene gehabt. Dieser Sinn für die Empirie ist auch für die Folgezeit von Bedeutung geworden. 4) Duns Scotus hat eine eminente wissenschaftliche Kraft an die Erforschung der christlichen Religion gesetzt. Er hat nicht nur Überkommenes registriert und summiert, sondern er hat die Meinungen der Vorzeit kritisch analysiert und die Gedanken der Kirche in eindringendem Nachdenken umgeschmolzen. Er hat den Mut der Kritik und den ungeblendeten Wahrheitssinn eines rechten Forschers gehabt. Darum hat er in Lehren, wie der Gnaden- und Sündenlehre, in der allgemeinen Lehre von den Sakramenten, bes. aber von dem Abendmahl und der Busse, wirklich Neues geschaffen und das Alte zerbrochen. Aber freilich auf der Linie seiner Gedanken lag auch jener äusserliche Positivismus der kirchlichen Formel, von dem wir so oft geredet haben. Von Duns hat man nicht nur strenge kritische Fassung, sondern auch die Unterwerfung unter die Formel lernen können.

Es ist vom Standort des Protestanten her nicht möglich alles zu rühmen, was Duns gelehrt hat. Aber darum kann es sich hier ja nicht handeln. Nur das muss hier gesagt werden, dass er eine historische Grösse von epochemachender Bedeutung ist. Das hat die Geschichte der Theologie nach ihm eindringlich genug gezeigt.

13. Lässt man den Positivismus des Dogmas bei Duns aus dem Spiel — derselbe hebt seine Orthodoxie im Prinzip über jede Konkurrenz —, so ist Duns Scotus unter den Häuptern der Scholastik fraglos derjenige, der am stärksten zu Heterodoxien neigt. Man denke nur an die Erbsündenlehre, die Lehren vom Gnadenhabitus und der Transsubstantiation. Trotzdem oder wohl darum ist es Duns mehr als irgend einem der zeitgenössischen Theologen gelungen die innersten Triebe der mittelalterlichen Frömmigkeit zum Ausdruck zu bringen. Das

---

[1] Die Sakramentslehre ist die andere, aber sie ist vom Protestantismus verworfen worden.

begreift sich aus seiner Methode Theologie zu treiben sehr einfach; nicht Lehren der Vergangenheit, sondern den Glauben der Gegenwart wollte er finden. Dass aber die Praxis derbere und gröbere Formen als das System des scharfsinnigen Theologen darbot, das entspricht ja einer häufigen historischen Beobachtung. Gott ist der gütige Herr und der Gesetzgeber. Christus lehrte die Sünder die Wahrheit und erwirkte bei Gott die Einsetzung der Sakramente zur Rettung der Sünder. Die Kirche verwaltet die Sakramente und lehrt die Wahrheit. Glauben heisst dem positiven Glauben der Kirche gehorchen. Die Kirche befiehlt zu lieben, die Sakramente geben die Kraft zu lieben. Gute Werke sind Verdienste. In diese Sätze liesse sich das Christentum der Zeit zusammenfassen und dasselbe sagt, wenn auch mit etwas anderen Worten, Duns auch. Er geht freilich darüber hinaus; nicht nur in der Vertiefung vieler Gedanken, sondern auch in der kritischen Abschwächung anderer und der Einführung neuer Mittel. Aber der Stimmung des besseren Christen, der seine Abhängigkeit vom höchsten Herrn in freier Ausübung guter Werke meinte bethätigen zu sollen, entsprach doch sein System ebensosehr, als es dem Durchschnittschristen, der meinte, es sei genug „zu glauben was die Kirche glaubt“ und zu thun so viel man kann, die Existenzberechtigung wahrte. Wir setzen den Mann durch diese Beobachtung nicht herab, sondern sehen auch in dieser Beobachtung eine Bestätigung seiner theologischen Genialität.

14. Damit könnten wir diesen Abschnitt beschliessen, wenn nicht ganz unwillkürlich sich hier die Frage erhöbe, weshalb Duns trotz seiner Nachfolge Augustins von der urchristlichen Gedankenbildung so fern geblieben ist? Die Frage ist einfach zu beantworten. Duns schritt in den Bahnen fort, die Augustin gewiesen hatte: Der Wille droben und der Wille unten. Aber die Zeit hatte manches vergröbert und abgeplattet von Augustins Ideen. Duns reproduzierte sie in origineller Weise. Er schränkte die physischen Gedanken von der Sünde und Gnade ein und suchte gegen die erdrückende Präponderanz des göttlichen Willens ein Gegengewicht in der schrankenlosen Freiheit des menschlichen Willens. Aber was dadurch erreicht werden sollte, wurde von ihm ebensowenig

erreicht als von Augustin selbst. Nach Augustin ist der Effekt der Gnade der gute Wille oder die Liebe. Wie es aber zu dieser kommt, wurde psychologisch freilich nicht klar. Duns sucht alles Physische und Magische dabei auszuschliessen, aber er gibt das Beste bei Augustin dadurch auf und weiss schliesslich trotzdem nicht deutlich zu machen, wie es zur Liebe kommt. Freies Menschenwerk ist sie und doch von Gott erschaffen. Das ist der Punkt, wo die beiden Willensreihen seines Systems aneinanderstossen, sie sollen einander ergänzen, aber sie verderben einander.

Woraus begreift sich dieser Mangel? Augustin wie Duns Scotus haben nicht verstanden was „glauben" heisst. Und dadurch verlegen sie sich selbst den Weg zu einer persönlichen geistigen Gemeinschaft mit Gott. Gott ist der Herr und die Liebe ist das Ziel. Beide Sätze sind richtig, aber man weiss sie nicht zu vereinigen. Entweder wird Gott als Gesetzgeber gedacht, dann ist es Verdienst des freien Willens ihm zu gehorchen, dann gibt es keine Gnade. Oder Gott erschafft die Liebe, dann wird das innerliche Verhältnis zu ihm und die Geistigkeit der Seele alteriert. Diese beiden Systeme haben seit Tertullian und Augustin bis auf Luther die Geister beschäftigt; sie zu kombinieren war das Hauptanliegen der Dogmatik des abendländischen Katholizismus. Die Geschichte hat gezeigt, dass die Aufgabe, so wie man sie stellte, unlösbar ist. Die Lösung, die man vergebens suchte, ist im urchristlichen Glaubensgedanken enthalten. In Christo erfährt der Mensch die persönliche Gegenwart und Autorität Gottes; das heisst er kommt zum Glauben. Der Glaube ist das Empfinden und Innewerden der lebendigen Autorität und Einwirkung Gottes, durch ihn nehmen wir hin was Gott uns sein und geben will. Darum empfangen wir auch im Glauben neue Ideale und Güter, neue Impulse und Kräfte von oben. Gott gibt und wir nehmen, und doch ist es keine Vergewaltigung unserer Seele. Zwischen Gottes Wirken und unserer freien That stellt der Glaube die Brücke her. Wir thun in der Liebe mit freiem Willen was uns gegeben wurde von Gott im Glauben.

Hiedurch ist allen Forderungen genügt. Eine rein geistige persönliche Gemeinschaft ohne alle physische Beimengung liegt

vor. Und Gottes Gnade ist unverkürzt die gebende Ursache alles Guten; aber nicht minder ist der Freiheit der Menschen Rechnung getragen, nicht nur in der Liebe allein, sondern schon im Glauben, denn dieser Glaube ist nicht mit der persönlichen Passivität der Erlernung einer Formel behaftet, vielmehr ist in ihm die Aktivität, die in jeder geistigen Rezeptivität enthalten ist. Aber weiter, dieser Glaubensgedanke schliesst auch jeden Positivismus äusserlicher Kirchlichkeit aus — von dem blossen Assensus ist derselbe untrennbar —, denn um das Erleben der Gegenwart einer geistigen Person handelt es sich in ihm.

Weil Duns Scotus der evangelische Glaubensgedanke fehte, deshalb fiel sein System in zwei Hälften auseinander: der absolute Herr im Himmel und der absolut freie Mensch; deshalb wurde er dazu gedrängt, um Gott gegenüber Raum für die Seele zu finden, eine Freiheit schrankenloser Willkür dem Menschen anzudichten. Hier wird es klar, wie doch alles in der christlichen Religion am Glauben liegt. Vergleicht man Duns mit seinen Vorgängern, so hat er auf diesem Boden freilich Thomas gegenüber einen erheblichen Fortschritt gemacht, indem er den Glauben ganz der praktischen Vernunft zuwies. Aber es ist noch nicht genug den Glauben zum Formelbuch für die Liebe zu erklären.

Wir verstehen jetzt auch, woher die Theologie des Duns mehr auflösend als bauend gewirkt hat. Je schärfer er die Elemente der mittelalterlichen Theologie herausgearbeitet hat, desto mehr mussten die Widersprüche derselben empfunden werden; und je energischer er eine Anzahl von Begriffen umgedeutet, potenziert und depotenziert hatte, desto grösser musste die Verwirrung im dogmatischen System werden — das neue Flick auf dem alten Mantel —, hatte doch Duns selbst die Unantastbarkeit der kirchlichen Formel eingeschärft. — Das grosse Problem war nicht gelöst: Gott blieb der ferne Gott und der Seele mit aller ihrer Willkürsfreiheit blieben die nahen Ziele (vgl. oben S. 586).

4. Duns Scotus und die Folgezeit.

1. Man dürfte ein Buch, ebenso dick wie das vorliegende, schreiben, wollte man das in der Überschrift bezeichnete historische Problem auch nur einigermassen erschöpfend behandeln, denn man müsste zu diesem Zweck die Geschichte der Theologie bis zum Tridentinum und zur Konkordienformel eingehend beleuchten. Um so knapper werden unsere Bemerkungen über diese Frage an diesem Ort ausfallen dürfen. [1])

Die übliche Auffassung der scholastischen Entwicklung ist etwa die, dass auf die Versuche Abälards und des Lombarden Thomas von Aquino folgte, der mit Hilfe von Aristoteles die ganze Bewegung zum Abschluss brachte. Aus Querköpfigkeit und Pelagianismus widersprach ihm aber Duns. Die späteren eigneten sich dann den ihnen sympathischen Pelagianismus an und machten auch Versuche Duns an Querköpfigkeit gleich zu kommen. Die Unrichtigkeit des ersten Teils dieser Auffassung hat sich uns früher ergeben. Aber der zweite ist nicht minder verkehrt. Nicht ein zwischeneingekommener Störenfried ist Duns gewesen, sondern das dem Thomas ebenbürtige Haupt einer neuen Entwicklungsreihe. Was immer an Fortschrittselementen in der Theologie der Folgezeit sich regte, knüpfte an seine Methode an und repetierte seine Gedanken oder führte sie fort. Er hatte nicht nur Schüler, die seine Gedanken wiederholten, sondern auch solche, die sie weiter ausdeuteten und ihnen widersprachen. Und schon früh sind seine Einwirkungen auch bei Thomisten wahrzunehmen. [2])

2. Vor allem muss man der grossen geistigen Bewegung, die sich an den Namen Occams schliesst, hier gedenken. Je genauer man Occam kennen lernt, desto klarer wird es einem, in wie hohem Grade dieser kühne und selbständige Geist von Duns Scotus beeinflusst ist. Das ist um so bemerkenswerter, als an einem für jene Zeit besonders bedeutungsvollen Punkt Occam die Fahne des Duns verlassen hat. Duns ist, wie wir

[1]) Ich habe diese Zusammenhänge im II. Bande meiner Dogmengeschichte aufzudecken und etwas eingehender zu behandeln versucht.

[2]) Man vergleiche hier was ich über Hervaeus Natalis gesagt habe, Realencyclop. VII³, 772.

erkannt haben, energischer Vertreter des Realismus, Occam dagegen hat dem Nominalismus die Herrschaft erobert. Er hat die species intelligibiles geleugnet und die Universalien aus der Art des Geistes die von dem Intellekt erzeugten Abbilder der Dinge allgemein zu denken erklärt. Aber er hat dabei das Empfinden davon, dass diese geistigen Gebilde nicht rein willkürliche Fiktionen seien, sondern dass ihnen Objektives entspreche, gehabt: universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo [1]) quale illud fingitur in esse obiectivo (Sentent. II quaest. 8 H). Es würde viel zu weit führen, wollten wir den Zusammenhang zu Duns hier im einzelnen aufdecken. In Kürze sind es folgende Punkte durch die Duns für Occam vorbildlich wurde. Die Genauigkeit der psychologischen Analyse, speziell in der Betrachtung des Erkenntnisvorganges, die Hervorhebung der aktiven Seite in demselben, die stark betonte Erkenntnis, dass die Natur sich im Individuum vollende, die unerbittliche Strenge in der Durchführung des empiristischen Grundsatzes, dass nur Wirksames als wirklich bezeichnet werden kann. Behält man dies im Sinn, so ist der Weg vom scotistischen Realismus zum Nominalismus doch nicht bloss als ein Sprung in das entgegengesetzte Extrem zu bezeichnen. Aus der Beobachtung des Denkens erschloss Duns die objektive Wirklichkeit des Gedachten, Occam blieb bei der subjektiven Realität der Begriffe stehen, denn weiter reicht die Empirie nicht, aber er nahm doch auch an, dass etwas in den Dingen diesen Begriffen entspreche, ohne darum aber das Begriffsbild als objektive Realität bezeichnen zu können. Es ist derselbe nüchterne — von theologischen Voraussetzungen unbeengte — Empirismus hier und dort.

3. Noch deutlicher ist der Zusammenhang, wenn man auf die Dogmatik beider Männer hinsieht. Aber auch hier ist Occam um einen Schritt weitergegangen. Duns übte Kritik und paralysierte die Kritik durch die Formel des Dogmas und des Kirchenrechtes. Hierin ist ihm Occam Schritt um Schritt gefolgt. Aber bei seiner kritischen Analyse leitete Duns die

---

[1]) subiective bezeichnete das gegenständliche, obiective das vorstellungsmässige Sein.

Absicht einer positiven wissenschaftlichen Reproduktion der kirchlichen Lehren. Diese Absicht ist bei Occam zurückgetreten. Seine Kritik ist rein negativ, er will die Unhaltbarkeit der Lehren aufzeigen und sie rein auf den Boden des kirchenrechtlichen Positivismus verpflanzen. Den anselmischen Zug in Duns Denkweise hat er ausgeschaltet. Dadurch hat er die scotistische Kritik zur Vernichtung des scholastischen Lehrsytems gesteigert und hat den Positivismus jedes wissenschaftlichen Zuges entkleidet. Hatte schon Duns sehr stark die ausschliessliche Autorität der Schrift behauptet, so hat ihn Occam auch darin überboten, freilich nicht ohne Schrift und Naturrecht einander zu koordinieren. Er hat die päpstliche Infallibilität auf die Schrift übertragen und hat dies gestützt durch eine möglichst kräftige Inspirationstheorie. Dadurch hat er den rechtlich-biblischen Positivismus begründet, der durch Calvin auch in dem Protestantismus Einzug gehalten hat, im Gegensatz zu Luthers religiöser Begründung der Schriftautorität.[1]) Aber auch hierin ist er nur ein Schüler des Duns Scotus gewesen, wie nicht erst bewiesen zu werden braucht.

4. Duns hat der scholastischen Theologie die Probleme und Fragen für eine Arbeit von zwei Jahrhunderten geboten; aber er hat mehr gethan, er hat die Auflösung der Scholastik und ihren Übergang in andere Formen der Theologie angebahnt. In welchem Grade seine Gedanken den Schulbetrieb beherrschten, kann man noch am Sentenzenkommentar des sog. „letzten Scholastikers“ Gabriel Biel studieren. Allerdings war die Theologie der Zeit in gewissem Grade eklektisch, wie überhaupt in den Zeitaltern erlahmender Kraft die Gräber aller Propheten geschmückt werden. Aber die Linie der Entwicklung geht doch durch Occam auf Duns Scotus zurück. Thomisten wie Capreolus oder Dionysius Carthusianus haben diese Entwicklung nicht hemmen können. Erst ganz am Ende der Periode, wo der Bankrott der Scholastik in aller Munde war, wo die Dialektik zu widrigen Kunststücken herabgewürdigt, dem Leben der Kirche immer ferner stand, wo die

[1]) Vgl. hiezu m. Dogmengesch. II, 153f. 155f. 179. 181. 384f. 285ff. und die anregende Untersuchung von F. Kropatscheck, Occam und Luther (Beiträge zur Förderung christl. Theol. IV).

Skepsis und Kritik den kirchlichen Machthabern immer unheimlicher wurde, kommt der Thomismus, die „alte Theologie“ wieder in die Höhe, vertreten durch Männer wie Thomas del Vio und Silvester Ferrariensis. Und bei dieser Losung ist man ja neuerdings wieder angelangt.

Doch kehren wir zu dem Ausgang der scotistischen Theologie zurück. Was war von ihr geblieben? Geblieben waren der Kritizismus und sein Gegengewicht der Positivismus; geblieben war das lebhafte philosophische Interesse samt der dialektischen Routine, geblieben war auch eine Anzahl einzelner Lehrformulierungen, dann aber der Voluntarismus in seiner Beziehung auf Gott und den Menschen, endlich aber und vor allem die pelagianisierenden Theorien von der Sünde und der Gnade, dem meritum de congruo und dem Thun dessen quod in se est. — Aber viel war auch verschwunden, oder es war doch nicht mehr so, wie es gewesen. Die tiefsten Tendenzen im Denken des Duns Scotus waren nicht entfaltet worden; aber einem starken Eindruck von der eigenartigen Grösse des Mannes haben sich auch damals an der Wende des Mittelalters und der Neuzeit manche Leser nicht entziehen können. Aber das Grosse seiner Gesamtanschauung war doch nicht mehr eine lebendige Grösse; so etwa der Gesamtentwurf des Systems von dem Gedanken des prädestinierenden weltregierenden Liebeswillens aus, das geistige Verständnis der Sünde, die Ansätze zur Umbildung des Gnadenhabitus, jenes unklare Streben nach Vergeistigung der Religion, oder schliesslich die relativ freie Stellung der Überlieferung gegenüber, die innerlich zu reproduzieren ist. Das lebte nicht mehr, man verstand es im Sinn der Interpreten und ihrer Problemstellungen. Man wollte etwas ganz Neues oder ganz Altes. Die Mystik und Augustin, in praktisch-theologischen Monographien verarbeitet, kommen in die Höhe. Den Geist der Scholastik fand man nicht mehr, und das Phlegma ekelte an.

Niemand, der verstanden hat, wie das System des Duns sich innerlich aufreiben musste an den einander widerstrebenden Grundtendenzen seiner Arbeit, kann es wunder nehmen, dass es lebte und doch tot war. Was sollten diese feinen dialektischen Distinktionen einem Zeitalter, das leben wollte und

nicht spekulieren? Was sollte im reissenden Strom praktischer Gegensätze, unter dem Krachen der Fugen einer Welt eine Theologie die zu allem Nein und schliesslich wieder zu allem Ja sagte? Die Theologie des Duns war unter den Händen seiner Schüler zur negativen Theologie geworden. Was man wieder brauchte war eine positive Theologie, eine Theologie aus der Religion. Die Geschichte hatte den Mann immer grösser und grösser gemacht, und sie hatte ihn klein gemacht. Der mächtigste Träger seines Geistes, Occam war schliesslich doch nur ein scharfsinniger Philosoph, ein politisierender Mönch und ein Skeptiker, Kritiker und Verehrer der fides implicita. kein Vertreter positiv kraftvoller religiöser Gedanken. Von kleineren Geistern, die byzantinische Gelehrsamkeit an der Deutung und Verteidigung alles Kleinen und jeden Details entfalteten, und von parteimässig borniertem Eigensinn dabei geleitet wurden, kann ganz geschwiegen werden.

5. Ist das das Ende der geschichtlichen Wirkungen des Duns Scotus? Man kann diese Frage bejahen, denn es ist das Ende der geschichtlichen Entwicklungsreihe, die von ihm ausgegangen ist. Aber ist damit, dass die direkte Wirkung einer geschichtlichen Erscheinung aufhört, ihr „Ende“ bezeichnet? Gewiss die, mit denen das geschieht, können sich an historischer Grösse nicht messen mit den ganz Grossen der Geschichte, von deren Bäumen die wechselnden Generationen des Menschengeschlechtes neue Früchte pflücken — man denke an Augustin oder Luther. Aber auch in der Geschichte gilt das Gesetz der „Erhaltung der Kraft“, es ist eines ihrer Grundgesetze. Die Kräfte und die Werte wirken fort, unendlich oft umgeformt, in neue Formen verkapselt, geteilt und reduziert, zerstäubt in ihre Atome, entblösst bis auf ihre letzten Tendenzen, von der Wirkung zur leisesten Mitwirkung herabgesetzt, aus dem Positiven in das Negative oder auch umgekehrt gewandelt — und dennoch auch in dieser Unkenntlichkeit — positiv oder auch negativ — noch immer wirksame Kräfte. Aber auch in diesem Prozess gibt es eine lange Reihe von Stufen. Sieht man auf die scholastische Theologie, so darf man vielleicht sagen, dass die Wirkungen des Duns Scotus auf die neue Zeit auf einer der obersten dieser Stufen stehen.

An Breite und Tiefe der geschichtlichen Wirkungen ist er doch Thomas und allen scholastischen Meistern — ausgenommen etwa Occam, der aber sein Schüler war — überlegen gewesen. Wollte man dies Urteil dadurch schlagen, dass man an die direkten Wirkungen erinnert, die Thomas bis zur Stunde in seiner Kirche ausübt, so hätte man zwar den Schein für sich. Aber ist es wirklich die fromme Aufklärung im Sinne des Thomas, die heute in der katholischen Kirche herrscht? Übt nicht die eigentliche Herrschaft jener gesetzliche Positivismus des Staates der Kirche, der anerkannt werden soll, aber mit dem der natürliche Mensch sich durch mancherlei Künste der Kasuistik abfinden kann? Dieser Positivismus des Jesuitismus steht aber sowohl hinsichtlich seiner Grundanschauung als der kasuistischen Ethik sicher in Zusammenhang mit der Gedankenwelt des Duns Scotus und seiner Nachfolger. Das Gegebene und Positive ist das Richtige, man muss sich ihm unterwerfen; freilich der Glaube schrumpft dabei noch mehr zusammen als im Mittelalter, an Stelle des Jasagens genügt auch das Nicht-neinsagen. Man kann sehr liberal sein und doch ganz positiv bleiben; man kann die Sittengebote der Kirche konservieren und sie doch trefflich den „modernen" Bedürfnissen akkomodieren. — Das ist nicht der geschichtliche Duns Scotus, es ist nur das „Phegma" seines Geistes, aber ein Stück seiner Anschauungen hat sich auch hierin erhalten, zeitgemäss „umgebildet". Für das Auge des Historikers ist es doch ein merkwürdiges Schauspiel! Derselbe Mann, dessen Kritik der reformatorischen Auflösung der mittelalterlichen Lehre vorgearbeitet hat, hat auch die Waffen geschmiedet, die dieser Auflösung auf weiten Gebieten Halt geboten haben. Und doch ist das Verhältnis weniger rätselhaft, als es zunächst scheint. Es war etwas Modernes in dem merkwürdigen Mann. Die grosse Frage der Krisis des ausgehenden Mittelalters, wie man als moderner Mensch in den neuen geistigen und Kulturverhältnissen Christ bleiben könne, haben Luther und der Jesuitismus, beide in ihrer Weise, zu lösen versucht. Und beiden hat bei diesem weltgeschichtlichen Unternehmen der Mann etwas zu bieten gehabt, der innerlich der Lehre seiner Kirche frei gegenüberstand, wie kaum ein anderer Lehrer des Mittel-

alters, und der sie doch äusserlich in allem konservieren wollte bis zum „Tüttelchen“ herab.

6. Aber die „neue Zeit“ ist in der Geschichte der Theologie und der Kirche durch Martin Luther bezeichnet; das gilt nicht nur von denen, die ihm nachfolgten, sondern auch von denen, die an ihm vorbeigingen oder ihn befehdeten. Gibt es — das wird die Frage sein — einen historisch wahrnehmbaren Zusammenhang zwischen Luther und Duns Scotus? Diese Frage kann mit Sicherheit bejaht werden, und zwar in fünffacher Beziehung.

Man kann den Kampf Luthers gewissermassen als einen Kampf wider Duns Scotus bezeichnen. „Scotus, ihr fürnehmester Lehrer und grösster Sophist schreibet, dass ein Mensch aus seinen natürlichen Kräften und freiem Willen könne Gott und seinem Gesetze genug thun, was die Substanz und das Wesen des Worts an ihm selbs belanget ohne des Heiligen Geists Gnade ex merito congrui, dadurch er geschickt wird, dass ihm Gott gewiss gibt, das nicht feihlen kann, Gnad und kriegt ihn lieb; da folget alsdann nach meritum condigni, dass es verdienet würdig zu sein. Sagt weiter: dann kann einer, spricht er, lieben das wenigere Gut, vielmehr kann er das grössere lieben als Gott ist“ (Luthers Werke Erl. Ausg. Bd. 60, 262). Die „Hauptketzerei“ war aber für Luther, „die man heisset der Pelagianer vom freien Willen und Verdienst der Werke, welche sich hat allezeit neben eingeflochten und angeklebet, wie der Kot am Rade“ (Erl. Ausg.[1] 19, 184). Das war dieselbe Klage, die, seit Bradwardina sie erhoben hatte, in den frommen Kreisen des Mittelalters nicht verstummte, während in Theologie und Kirche die scotistisch-nominalistische Freiheitstheorie zu immer kühnerem Ausdruck gelangte. Und hierin fühlte auch Luther sich seit ziemlich früher Zeit von den grossen Meistern der Scholastik geschieden.[1]) Gabriel

[1]) Luther hat allen Scholastikern den pelagianischen Irrtum vorgeworfen, mit alleiniger Ausnahme eines Lehrers seines Ordens, des Gregor von Rimini (s. Weim. Ausg. II, 295. 303. 308. 394f. etc.), der allerdings die augustinische Sünden- und Gnadenlehre verfochten hat; er war wie Luther Gegner des Aristoteles, ohne Freund des Plato zu werden, denn er war Nominalist. Hierauf wurde verwiesen Dogmengesch. II, 225.

Biel, meinte er schon früh, sei sonst zwar ganz gut, aber über Gnade, Liebe, Hoffnung, Glaube, Tugend wisse er nichts Rechtes zu sagen (Briefe ed. de Wette I, 34). Man kann es hieherziehen, dass er auch später von dem Lombarden anerkennend redet, aber seine Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung für „zu dünn und zu schwach" erklärt (Erl. Ausg. 25, 258). Gerade hier fand er die verderblichsten Einwirkungen des Aristoteles. „Hier tritt Frau Hulda hervor mit der Potznasen, die Natur, und darf ihrem Gott widerbellen und ihn Lügen strafen, hängt um sich einen alten Treudelmarkt, den Strohharnisch, das natürlich Licht, die Vernunft, den freien Willen, die natürlichen Kräfte, darnach die heidnischen Bücher und Menschenlehre, Gebot und scharret daher mit ihrer Geigen und spricht: dass vor der Rechtfertigung sind auch gute Werke und sind nicht Kains Werke, wie Gott sagt, und sind so gut, dass die Person dadurch rechtfertig werde. Denn also hat Aristoteles gelehret, wer viel Gutes thut, der wird dadurch gut. Darauf haftet sie fest und also kehret sie die Schrift um; meinet, Gott soll die Werke zuvor ansehen und darnach die Person. Solche teuflische Lehre regiret jetzt in allen hohen Schulen, Stiften und Klöstern" (Erl. 7, 239). Dies Urteil wendet sich, wie die gesperrten Stellen zeigen, gegen die herrschende Sünden- und Gnadenlehre, für die Aristoteles verantwortlich gemacht wird. Dem gegenüber hat dann Luther mit voller Wucht das servum arbitrium behauptet und die augustinische Sündenlehre erneuert. Aber freilich, er hat sie erweitert: ‚Und ist also kurz und dürre in dies Wort Sünde

---

172. Jüngst hat Stange eine Anzahl interessanter Fragen hinsichtlich dieses Verhältnisses von Luther und Gregor aufgeworfen (Neue kirchl. Zeitschrift 1900, S. 574 ff.). Es kann hier nicht darauf eingegangen werden. Ich bemerke nur, dass man bei Luther pelagianisierende Ideen auch in seinen Anfängen nicht nachweisen kann. Lehrreich hiefür sind die Randbemerkungen zum zweiten Buch der Sentenzen, die zeigen, dass Luther anfangs formal von der spätscholastischen Sündenlehre abhing, ohne doch material ihr zuzufallen (Weim. IX, 71. 73. 74 f.). Zu einer anselmischen Stelle (non idem est arbitrium et libertas) setzte er an den Rand: contra modernos (ib. 111). Wir verstehen jetzt den Sinn dieser Bemerkung des Mannes, der sich selbst zu den „Modernen" von damals rechnete.

beschlossen *was man lehrt und thut ohn und ausser dem Glauben an Christum*" (Erl. 12, 111). Der Zustand des Menschen ohne Gott, d. h. ohne Glauben, war Luther die Sünde. — Hier hat die scotistische Lehre also negativ auf Luther eingewirkt, wenngleich man auch der Frage nachdenken kann, ob und inwiefern die Kritik der Vorzeit an Augustins Lehre zur Vertiefung der Sündenlehre mit beigetragen haben mag.

7. Zum anderen ist aber auch ein positiver Zusammenhang zwischen Luther und der späteren Scholastik zu konstatieren. Derselbe ist zunächst formaler Art. Luther war durchgebildeter scholastischer Theologe. Nicht nur an der Schrift „de servo arbitrio" lässt sich das zeigen, wie es neuerdings — freilich nicht eindringend genug — versucht worden ist, sondern auch an der technischen Konstruktion vieler seiner theologischen Begriffe. Luther hat seine Theologie aus der Schrift geschöpft. Aber das schliesst den bezeichneten geschichtlichen Zusammenhang nicht aus. Man kann ihn an so wichtigen Lehrstücken wie der Versöhnung, der Rechtfertigung und der Sakramentslehre aufzeigen.[1] In der Abendmahlslehre ist Luther ausgegangen von Anregungen Occams und d'Ailli's und er ist immer tiefer in Gedankenzusammenhänge gekommen, die zuerst Duns hergestellt hatte. Man darf derartige Urteile nicht auf die Spitze treiben; weder ist direkte litterarische Abhängigkeit zu konstatieren, noch sind die Tendenzen identisch, aber in der Wahl der Mittel und der Anlage der Gedanken ist doch ein Zusammenhang nicht zu verkennen.

Aber wie war es nur möglich, dass der scholastisch wohlgebildete Mann sich von den Lehren des Mittelalters, trotz allem, so leicht löste? Das führt uns zum dritten. Es ist die kühne Kritik der theologischen und kirchlichen Überlieferung, die Duns Scotus eingeführt hat. Man könnte dem gegenüber auf die kritische Stimmung des Humanismus verweisen, aber Luther war kein Humanist und er hat dem erfahrungslosen Räsonnement vieler Humanisten gegenüber seine eigenen Gedanken gehabt — und hing jene humanistische Kritik nicht selbst mit den theologischen Zuständen zusammen? Wenn

---

[1]) S. die Nachweise in m. Dogmengesch. II, 248. 256f. 268.

man erwägt, wie viele Lehren seit Duns' Kritik leere Schemen geworden waren — die eingegossene Gnade, der sakramentale Charakter, die Transsubstantiation, manche Züge des Busssakramentes —, und wie gewaltig diese kritische Stimmung angewachsen war — viele Geister und mancherlei Hände haben wie immer in der Geschichte dazu mitgearbeitet: dann wird man auch hierin die geschichtliche Bedeutung des Duns Scotus anzuerkennen bereit sein. Allerdings auch diese Kritik war unfähig zu bauen, wie man an Occam sehen kann. In dem Dialog der Ideen der Weltgeschichte ist mächtig allein das Ja der positiven Überzeugung, aber es bedarf doch immer auch des Nein der Kritik. So ist auch Luther der Reformator der Kirche durch den positiven Inhalt seiner Glaubenserfahrung geworden, aber das darf uns nicht ungerecht machen in der geschichtlichen Schätzung jenes „vorreformatorischen" Nein, zu dem Duns den Anstoss gab, mag der Ton in den wechselnden Bedürfnissen und Strömungen der Zeit noch so oft neu gestimmt worden sein.

8. Ein vierter Punkt bezieht sich auf die Bestimmung der Theologie als positiver Wissenschaft. Luther hat mit dem kirchenrechtlichen Positivismus der Scholastik gebrochen. Aber er hat die Einsicht, die wir soeben aussprachen, nicht aufgegeben. Freilich er ist auch nicht einfach eingebogen in die Pfade der kirchenrechtlichen Schätzung der heil. Schrift. Seine Auffassung der Schrift ist nun einmal verschieden von der des Duns Scotus oder Occams. Der Glaube ergreift Christum und in Christo in lebendiger Erfahrung die Offenbarung Gottes in der Schrift. „Weyss ich aber was ich glewb, sso weyss ich was ynn der schrifft stehet, weil die schrifft hat nit mehr denn Christum und Christlichen glawben ynn sich" (Weimarer Ausg. 8, 236). Nicht das „Naturrecht", auch nicht das „göttliche Recht" war ihm der Inhalt der Schrift, sondern sie bot ihm die positive Offenbarung Gottes in Christo, deren Kraft und Wirklichkeit der Mensch erfährt und empfindet in der Person Jesu Christi. Wir stehen vor dem Grössten, was die Kirche und die Theologie Luther verdanken. Auch für ihn war die Religion das Erleben eines von Gott gegebenen besonderen geistigen Inhaltes. Aber dieser Inhalt war eine

geistige Person, persönlicher Wille, Liebe und Kraft.[1]) Hiemit war aber der urchristliche Glaubensbegriff notwendig restituiert; die Annahme dessen, was diese Person uns ist und gibt, das war für Luther der Glaube. Diese Empfindung der Herrschaft Christi war gewiss auch nur als in Vorgängen der praktischen Vernunft sich verwirklichend vorstellig zu machen. Aber wie gross ist doch hier die Differenz Luthers von Duns. Bei Duns war der Glaube die Aneignung einer Summe von praktischen Vorstellungen, die uns dazu anleiten Gott zu lieben. Bei Luther ist er das persönliche Erlebnis der gnädigen Gegenwart und der wirksamen Kraft des persönlichen Gottes. Man sieht leicht, wie von hieraus auch die Begriffe der Gnade, sowie der sittlichen Liebe und der guten Werke eine Wandlung erfahren müssen. Aber nicht hierum handelt es sich uns. Wir wollten nur zeigen, wie Luther einerseits den Anregungen des Duns hinsichtlich der Selbständigkeit der Religion und der Freiheit der Theologie als positiver Wissenschaft gefolgt ist — es war eben ein besonderer Bereich, in dem er die Theologie zu denken gewohnt war —, und wie er andererseits gerade hier die völlig neuen Bahnen einschlug, die ihm seine Erkenntnis Christi und sein Glaube erschlossen.

Aus dieser inneren Stellung wird sich die tiefe Abneigung begreifen, die Luther gegen „menschliche platonische und philosophische Gedanken“ über Christus hegte. „Er will uns nicht zerstreuen in die Kreaturen, die durch ihn geschaffen sind, dass wir ihm da nachlaufen, suchen und spekulieren sollen, wie die Platonici thun, sondern er will uns aus denselben weitläufigen spazierflüchtigen Gedanken sammeln in Christum“ (Erl. 10, 181. 188). Hier dürfte aber auch ein Punkt vorliegen, der die heftige Abneigung Luthers gerade wider Thomas von Aquino erklärt. Er fühlte, dass der Aristoteliker Thomas Fremdartiges in die Theologie eingeführt habe, und je mehr Thomas damals wieder in Blüte kam, desto tiefer ward sein Unwille wider ihn. Thomas multa haeretica scripsit et autor est nunc regnantis Aristotelis vastatoris piae doctrinae (Weim. 8, 127). Thomas war ihm „der Brunn und Grundsuppe aller Ketzerei,

---

[1]) S. Dogmengesch. II, 237.

Irrthumb und Vertilgung des Evangelii, wie seine Bücher beweisen" (Erl. 24, 240); charakteristisch heisst es von ihm „dem man die Taube ins Ohr malet; ja ich meine, es sei ein junger Teufel gewesen" (Erl. 15, 459).

So viel ist also klar, dass Luthers Theologie durchaus positive Wissenschaft, weil die Wissenschaft vom Glauben, war. Auch hier führte aber eine Verbindungslinie zurück zu den Ideen des Duns Scotus.

9. Noch ein fünfter Punkt muss hier erwähnt werden. Es ist der Gottesbegriff. Die heute häufige Wiedergabe von Luthers Gottesgedanke, Gott sei die Liebe, ist ohne nähere Erläuterung höchst missverständlich, zumal wenn man aus dieser Formel einen Gegensatz zu dem Gedanken des Mittelalters — oder auch Calvins — ableitet. Der Satz: deum omnia in omnibus operari ist doch nicht nur eine vorübergehende Idee in „de servo arbitrio" gewesen. Vielmehr hat dieser Gedanke in der praktischen Form, dass Gott der allwirksame Herr sei, Luthers Weltanschauung je und je bestimmt, nicht anders als etwa seine Epigonen Butzer und Calvin. Wir lernten oben den einen Grund von Luthers Hass gegen Aristoteles kennen, es war die Freiheit des sündigen Willens. Nicht minder wichtig ist aber der andere Grund. Es ist der unlebendige Gottesbegriff. Davon sagt Luther: „Und der Oberste sitzet über dem Himmel und siehet garnichts was irgend geschiehet, sondern, wie man das blinde Glück malet, rüttelt er den Himmel herum ewiglich alle Tage einmal; da kommt denn ein jeglich Ding wie es kommt. Und ist seine Ursache: sollte er alle Dinge sehen, würde er viel Böses und Unrechtes sehen, davon würde er unlustig. Dass er nun seine Lust behalte, soll er nichts sehen denn sich selbst und also die Welt blintzlich regieren, gleichwie die Frau das Kind wieget in der Nacht" (Erl. 10, 320 f.).

Das ist der Gegensatz, wider den sich Luthers positiver Gedanke von Gott wendet. Der Gott, den er empfand, ist die allmächtige Liebesenergie, die allem Sein und Werden gegenwärtig ist (Erl. 30, 58). „Alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mummereien, die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch sonst ohne ihr Mitwirken thun

kann und auch thut, auf dass wir bloss an seinem Wort allein hangen" (Erl. 11, 110). Damit soll ja die Aktivität der Kreatur nicht ausgeschlossen werden, aber doch soll Gottes Wille es sein, der alles in allen wirkt. „Die Mittel sind Gottes Larven und Mummerei, darinnen er läuft auf Erden. Er will mir helfen in allen Dingen, an Leib und Seel und dass ich allein auf sein Wort vertraue, dennoch will er auch, dass ich das Meine dazu thun soll, Ross, Spiess, Schwert und Wagen haben . . . . Unter dieser Rüstung und Kriegswehren, da will Gott bei dir sein und sich darunter verbergen, dass andere Leute gedenken möchten, du würdest es ausrichten mit deiner Kriegsrüstung und eigener Macht, so es doch Gott allein thut. Also thut Gott auch mit den anderen Dingen; er heisst uns beten, arbeiten etc., welches alles nur ein lauter Spiegelfechten ist" (Erl. 35, 251. 252).

Der Gott Luthers ist Gewalt, Macht, Wille, That. In allem gegenwärtig, wirkt er alles als der Herr und Regent der Welt. Es ist nun unfraglich, dass dieser Gottesbegriff zurückgreift auf die Auffassung, die Duns mit besonderer Deutlichkeit vorgetragen hat. Durch die Vermittlung Luthers ist eine der wertvollsten Ideen der mittelalterlichen Theologie auf die Neuzeit übergegangen. Aber es darf doch auch nicht verkannt werden, dass die religiöse Genialität Luthers diesen Gedanken vertieft hat. Seine Gotteserkenntnis erwächst aus der Erkenntnis Christi. Dadurch gewinnt die dem Duns Scotus geläufige Formel, dass Gott Liebe sei, einen tieferen und streng persönlichen Gehalt. In Christo wird die allmächtige Gottesliebe als persönlicher barmherziger Wille empfunden und angeschaut. Es ergibt sich die Einsicht „göttliche Natur ist nichts anders denn eitel Wohlthätigkeit" (Erl. 7, 159. 68. 72 ff.). Der metaphysischen Erwägung der Weltursache hat Luther nicht bedurft, die geistige Einwirkung der Person Christi, wie sie Glauben wirkt, erschloss ihm die Tiefen der Gottheit. Wie nun aber die Erkenntnis Christi und seiner Wirkungen von Luther immer wieder in die Formeln „Herr" und „Herrschaft" gefasst ist[1]), so wird das Wesen Gottes oder des ewigen

[1]) S. Dogmengesch. II, 263.

Liebeswillens das Merkmal der Herrschaft und Alleinwirksamkeit nie entbehren. Alles Gute und alle Frömmigkeit wird uns dadurch zu Teil „das goth das sein in uns habe und er allein in uns sey, lebe und regire. Dis solt man am hochsten und ersten begeren“ (Weim. 2, 98). — So kann auch hier der Zusammenhang von Luthers Gedankenbildung mit der Arbeit voriger Jahrhunderte beobachtet werden. Die Ideen der Schrift „vom unfreien Willen“ sind doch nicht nur zufällige Reminiscenzen, sondern sie reichen bis in das Innerste von Luthers Religion hinein.

Wenn nun Luther trotz dieser Gedanken das Verhältnis von Gotteswillen und Menschenwillen nicht eigentlich als quälendes Problem empfunden hat, wenn er die Gnade und das Wort, unbehindert durch prädestinatianische Voraussetzungen, wirksam werden liess, so versteht sich das einmal aus dem lebhaft persönlichen Empfinden von dem Wirken Gottes in dem Gläubigen, dann aber daraus, dass er die scotistische Idee von der Willkür des menschlichen Willens nicht vertreten hat. Er hat den Willensprimat theoretisch nicht gelehrt, sondern meint: „wo die Vernunft hingehet, da folget der Wille hinnach; wo der Wille hingehet, da folget die Liebe und Lust hinnach“ (Erl. 10, 207). Die Spannung zwischen jenen Begriffen wurde gemindert, indem die starre Einseitigkeit der scotistischen Auffassung des menschlichen Willens aufgegeben wurde.

10. Damit wäre auch die letzte Frage, die der geschichtliche Zusammenhang uns stellt, erledigt. Es griffe über den dogmengeschichtlichen Rahmen hinaus, wollten wir etwa der Frage nachdenken, ob und inwiefern Duns auf die Philosophie der Folgezeit — etwa Leibniz — eingewirkt hat. Es ist genug, wenn wir erkannt haben, wie die geistige Arbeit des grossen Scholastikers eine feste Stellung einnimmt in dem Gefüge der geistigen Entwicklung der Menschheit und der christlichen Theologie. Auch hier ist die Kraft erhalten worden, nicht ohne jene Wandlungen zu erfahren, welche die Geschichte an allen ihren Gebilden ausübt.

11. Möge es dieser Darstellung beschieden sein ein wenig zur Aufhellung der Geschichte der Gedanken des späteren

Mittelalters beizutragen. Zum Schluss seien einige Aussprüche zusammengestellt, welche zeigen, wie auch in der neuen Zeit die Forscher von der geistigen Arbeit des Duns Scotus einen grossen und imponierenden Eindruck empfangen haben. Erasmus schreibt: Scotus et huius similes ad rerum cognitionem utiles sunt, ad dicendum inutiles [1]). Das ist der Humanist, wie er leibt und lebt! Dann aber: Malim cum Chrysostomo pius esse theologus quam cum Scoto esse invictus [2]). — Luther gibt seinen Eindruck von der geschichtlichen Stellung des „fürnehmsten Lehrers und grössten Sophisten" (oben S. 678) wieder in den Worten: Surrexit Scotus unus homo et omnium scholarum et doctorum opiniones impugnavit et praevaluit [3]). — Und in unserem Jahrhundert urteilt Hauréau, der Historiker der scholastischen Philosophie: „Nous rendons, pour notre part, le plus sincère hommage au puissant génie du Docteur Subtil; nous reconnaissons que parmi les philosophes de son école, il occupe sinon le premier, du moins un des premiers sièges. Non seulement il conçoit promptement, résolûment, mais, ce qui est le don particulier des nobles esprits il conçoit sans inquiétude, comme assuré par avance que toute idée nouvelle, toute solution d'un problème nouveau a sa place déterminée dans un ensemble que rien ne peut venir troubler. Et quel ingenieux artisan des syllogismes! Parmi les plus fameux dialecticiens, en est-il un seul qui procède avec plus de méthode, pour enserrer l'auditeur en des liens mieux tissés? Oui, nous nous inclinons avec le plus profond respect devant cet éminent philosophe; mais nous ne pouvons nous déclarer pour sa philosophie" [4]) Aber auch der Kritiker der Scholastik und grimme Gegner des Realismus, Prantl meint: „Es ist leicht gesagt, Duns Scotus sei der abstruseste aller Scholastiker, während doch ein genaueres (allerdings mühevolles) Studium seiner Schriften ihn uns als einen scharfsinnigen Denker zeigt, welcher das damals zugängliche Material vollständig kannte und zugleich mit distinktivem Verstande durchdrang. Anziehende Reize als

---

[1]) Erasmi Opera, Lugdun. Bat. 1704, V, 857.

[2]) ib. 137.

[3]) Weimar. Ausg. II, 403.

[4]) Hauréau, Hist. de la philosophie scolast. II 2, 259.

Schriftsteller besitzt er wahrlich nicht . . . . Aber hinter dieser struppigen Form steckt ein Denken, welches, soweit dies im Mittelalter überhaupt möglich war, wenigstens weiss was es will, und auf Grundlage der damaligen allgemeinen Anschauungen die Begriffe durchmisst, und dies ist, im Vergleich mit der Borniertheit eines Albert und eines Thomas, jedenfalls für den Leser wohlthuend“ [1]). — Um endlich noch einen Theologen zum Wort kommen zu lassen, sei das Urteil von A. Ritschl erwähnt. Sein Biograph berichtet davon nach einem Brief: „Mit besonderem Vergnügen, sagt er, habe er über die Sache (fides implicita), den Duns gelesen. Er wünschte, dass diejenigen, die „unter uns in Dogmatik machen, sich einmal in dem Dr. subtilis spiegeln wollten. Wenn derselbe nicht in Ketten von Syllogismen procediert, so ist er lichtvoll, wie nur irgend einer . . . Ich möchte wohl wissen, ob noch ein evangelischer Theolog ausser mir den Duns zu den Sentenzen im Zimmer stehen hat“ [2]). Dies Urteil ist um so interessanter, als der Beurteiler und der Beurteilte in ihrer geistigen Eigenart einer gewissen Wahlverwandtschaft nicht entbehrt haben.

Noch manches billige und unbillige Urteil könnte man anführen. Indessen wird das Gesagte genügen, um — falls es dessen noch bedürfte — den Aufwand an Zeit und Kraft, die der Verfasser an diese Untersuchungen gewandt hat, und den er auch seinen Lesern zumuten musste, zu rechtfertigen.

---

[1]) Prantl, Gesch. der Logik III, 202.

[2]) O. Ritschl, A. Ritschls Leben II, 483.

Inhalt.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.





